الفلسفة الحديثة

من ديكارت إلي هيوم

(الجزء الأول)

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

٢٠٠٨م

دار المعرفة الجامعية



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ قل هو الله أحدٌ. الله الصمدُ. لم يلد ولم يولد.
ولم يكن له كفواً أحدٌ ﴾

صدق الله العظيم



المقدمة

قال الشيخ ابن قيـّم الجوزية – رحمه الله – في «عدة الصابرين»، كان الشيخ الحسن البصري.. رحمه الله – إذا ابتدأ حديثه يقول:

الحمد لله. ربنا لك الحمد بما خلقتنا ورزقتنا، وهديتنا وعلمتنا، وأنقذتنا وفرّجت عنا. لك الحمد بالإيمان، ولك الحمد بالإسلام، ولك الحمد بالقرآن، ولك الحمد بالأهل والمال، والمعافاة. كبّت عدونا وبسطت رزقنا. وأظهرت أمننا. وجمعت فرقتنا. وأحسنت معافاتنا. ومن كل ما سألناك ربنا أعطيتنا. فلك الحمد علي ذلك حمداً كثيراً، لك الحمد بكل نعمة أنعمت بها علينا في قديم أو حديث. أو سر أو علانية، أو خاصة أو عامة، أو حي أو ميت، أو شاهد أو غائب، لك الحمد حتي ترضي، ولك الحمد إذا رضيت، وصلي الله علي نبينا محمد وعلي آله وصحبه وسلم.

أما بعد..

فلقد أردت من تأليف هذا الكتاب أن يكون أشبه بموسوعة فلسفية تشتمل علي مذاهب ونظريات وأفكار فلاسفة تعارف علي تسميتهم في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني باسم فلاسفة «الفلسفة الحديثة» تمييزاً لها عما جاء به السابقون عليها من فلسفة أهل الشرق في مصر القديمة، والصين، والهند، وبلاد فارس القديمة (إيران الحالية)، وفلسفة اليونان، وفلسفة العصور الوسطي، وعما جاء به اللاحقون عليها وهم أقطاب الفلسفة المعاصرة الذين ظهروا منذ بداية القرن العشرين أي بعد وفاة نيتشه وحتي شروق شمس القرن الواحد والعشرون والألفية الثالثة.

وطبقاً لما تصورته فقد آثرت أن أبدأ الكتاب بباب **يتضمن فلسفة العصور الوسطى وعصر النهضة فى الغرب** لما لهما من آثار مازالت باقية ربما حتي يومنا هذا، قبولاً ورفضاً، تأسيساً وتطويراً. **ثم باب ثان يتضمن المذهب العقلى** ممثلاً في أكبر ممثليه: ديكارت وبسكال.. ومالبرانش.. وسبينوزا.. وليبنتز..

ثم باب ثالث يتضمن المذهب التجريبي وخير ممثليه جون لوك.. وچورچ بركلي.. وديفيد هيوم.. مع إشارات داخلية في متن الباب إلي توماس هوبز وفرنسيس بيكون.

ولعلي أكون صادقاً مع نفسي أولاً ثم معكم إذا قلت أن تاريخ الفلسفة الحديثة يتضمن عدداً أكبر وأكثر من هؤلاء الذين أتي الكتاب علي ذكرهم ولكنني أشرت إلي أهمهم وهم المؤثرون والمؤسسون، وهم الرواد والأساطين.

وتمشياً مع روح الكتاب.. فهناك كتاب ثان عن «الفلسفة الحديثة من كنط إلي رونوڤييه»، وفيه استكمل الحديث عن بقية الفلاسفة الذين كان لهم تأثير مباشر علي الفكر الإنساني برمته.. شرقاً وغرباً.. أمثال: كنط.. وهيجل.. وشوبنهور ونيتشه وغيرهم وهم كثر.

واشتمل الكتابان علي أهم الأفكار والنظريات التي عالجوها في مؤلفاتهم المتباينة، ولكن يمكن إيجازها علي كثرة هذه المؤلفات في: نظرية المعرفة وهي ميتافيزيقا تحليلية تناولت تحليل طرق المعرفة وشروطها ويقينها وغيرها من موضوعات المعرفة.

والأخلاق وإن كنت أري أنهم لم يستطيعوا معالجتها بالشكل الواجب لأنهم خلطوا مناهج البحث المختلفة فلم تعالج كما يجب، هذا بالإضافة إلي خلطهم بين أفكار المفكرين المسلمين وبين أفكارهم فجاءت نظريات الأخلاق باهتة، لا لون لها ولا طعم. أما النظريات السياسية فقد عولجت بحسب الأهواء معالجات نظرية فانقسم الباحثون بإزائها قسمان، قسم كتب فيها من منظور ما ينبغي أن تكون فجاءت نظريات خيالية يصعب إن لم يكن يستحيل تطبيقها في الواقع، وقسم كتب فيها من منظور هواه الخاص لمناصرة حزب أو جماعة أو حاكم هذا بالإضافة أيضاً إلي أنها معالجات وقتية بحسب ظروف العصر الذي وجدوا فيه، فلم تكن صالحة لكل زمان ومكان لفقدانها الأسس السليمة.

أما الألوهية ونقصد بها الحديث عن ذات الله تعالي وصفاته وأدلة وجوده، فقد اختلف تناولهم لها مما جعلها تبني علي عتقادات خاطئة وما بني علي باطل كان باطلاً.. فهناك خلط بين كلام مفكري المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو علماء كلام أو فقهاء وبين أرائهم ومعتقداتهم مما أدي بهم إلي الوصول إلي نتائج إما أنها شكّية أو لا أدرية أو إلحادية، مما جعل الكثيرون ينظرون إلي الفلسفة باعتبارها كفر وإلحاد نظرا للخلط بين النظريات سواء في مجال المعرفة أو في مجال الأخلاق أو في مجال الألوهية والحديث عن النفس الإنسانية وما يتبع هذا الحديث من الإشارة إلي معالجة مفهومات الحرية والجبرية وغيرها.

وبعد عرض هذه النماذج في الفلسفة الحديثة قرّ في يقيني أن هذه الصحوة التي ألمّت بأوروبا الغربية خلال القرون السادس عشر وحتي نهاية القرن التاسع عشر لم تكن صحوة من فراغ بل إنها قامت علي أسس سليمة وعظيمة في أن واحد تتمثل فيما تركه المسلمون من آثار باقية حتي اليوم.. منها ما هو مخطوط ومنها ما هو مطبوع ومنها ما هو مسروق ومنها ما هو مخبوءحتي لا تصل إليه أيدينا نحن المسلمون، حتي يزداد إحساسنا عمقاً بالهوان والإذلال والنقص وتزداد نظرتنا إليهم علي أنهم أهل العلم المتحضرون ولو تعمقنا الأمور لرأينا أنها قشور زائفة.

كل هذا يدل علي مدي تقصيرنا في حق أنفسنا، وفي حق أجدادنا الأفذاذ، وفي حق تراثنا الفكري الثري الذي أنار الدنيا بحق وليس بغيره.

إننا في حاجة ماسة وملحة إلي باحثين جادين مؤمنون برسالتهم يقومون بالتنقيب عن هذا التراث في الشرق والغرب معاً لكشف النقاب عن هذه الذخائر المدفونة والتي يتشدق بها أهل الغرب وهي في حقيقة الأمر بضاعتنا التي أعادوا تصديرها إلينا من جديد في ثوب آخر ولغة أخري. وقد أضافوا إليها وحذفوا منها.. ولما لم يكونوا علي المستوي الراقي المطلوب فلم يتحلوا بالأمانة العلمية.. فنسبوا كل شيء لأنفسهم حتي يطمسوا الحضارة

الإسلامية تماماً، ولا يبدو علي السطح إلا ما يقولونه ويرددونه ونحن من ورائهم نقول ونردد دونما إعمال للفكر أو تمحيص للأفكار والنظريات وكأنهم أتوا بما لم يأت به الأوائل.

ويا للأسف فقد ظهر بين ظهرانينا وصفوفنا مفكرين وأساتذة ورجال إعلام يرددون دعاويهم عن قصد وعن غير قصد، يعلون من شأنهم في الغرب ويحطون من شأننا في الشرق.. وقد ساعدهم بياتنا الشتوي الرهيب الطويل الذي دخلنا فيه منذ سقوط دولة الإسلام في الأندلس عام ١٤٩٢ وحتي اليوم، فلم نعد نحرك ساكناً للمشاركة في الحضارة الإنسانية، ولم نعد غيورين علي تراثنا الغنّي.. بل وفقدنا الهمة والنخوة والإقدام ورضينا بأن نكون من القاعدين المخلفين النائمين حتي تكالبت علينا الأمم تنهش في لحمنا وتراثنا وعرضنا ونحن عنهم ساهون.. لاهون.. وقد تملك منا الوهن.. ألا وهو حب الدنيا علي ما فيها من أباطيل، وكراهية الموت علي ما فيه من خير ويقين. فكنا أموات ونحن علي وجه الأرض ندب.

فهل من سامع أو مجيب؟

إن العمل الذي أدعوا إليه هو إعادة اكتشاف تراثنا مع ربطه بحاضرنا وما أحرزه العالم من حولنا من تقدم، ولا يناط به باحث واحد أو أكثر ولكنه عمل يتطلب تضافر الجهود وتوحدها والعمل بنظام «روح الفريق الواحد»، مع ضرورة أن تتولي هيئة علمية محترمة تخطيط العمل وفق خطة منهجية مرحلية مفتوحة الأجل حتي نحقق الهدف منه، وحتي نلحق العالم المتقدم ولا مانع من أن نسبقه كما حدث من قبل. وما ذلك علي الله بعزيز.

فهل من سامع أو مجيب؟

اللهم بلغت.. اللهم فاشهد

الدكتور

إبراهيم مصطفى إبراهيم

الإسكندرية في: ٢٠ من ذي الحجة ١٤٢٨هـ

: ٢٩ ديسمبر ٢٠٠٧م

الباب الأول

العصور الوسطى وعصر النهضة



مقدمة عامة

بدأت الفلسفة كما بدأ الدين مع بداية ظهور الإنسان علي الأرض فكان يتساءل عن سبب وجوده وكيفيته ومصيره وعن القوة الإلهية الخارقة التي خلقت هذا الكون منظماً منسجماً كل شيء فيه بقدر.

وقد بدأت مثل هذه التساؤلات وعلامات الاستفهام والدهشة لدي المفكرين المصريين القدماء ولدي مفكري الهند والصين وبلاد فارس القديمة. ثم بدأت الفلسفة تأخذ خطاً جديداً وإن كان يحتوي في ذاته علي بعض الأفكار والتساؤلات القديمة في بلاد اليونان، فوجدنا الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وكانت هناك تيارات أساسية ميزت الاتجاهات الفلسفية في اليونان القديمة مثل هراقليطس فيلسوف التغير وبارميندس فيلسوف الثبات وانكساجوراس فيلسوف العقل والسوفطائيين والاهتمام بمركزية الإنسان في الكون والجدل. وكانت هناك فلسفات كبري لدي سقراط وأفلاطون وأرسطو وتسمي هذه الفترة بالفلسفة الهيلينية، ثم بدأت بعدها المدارس الفلسفية الصغري مثل الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة أو الجديدة وهي ما تسمي بفترة الفلسفة الهلينستية.

وقد انتهت الفلسفة اليونانية باعتبار أنها يونانية بانتهاء العصر الهلينستي الذي شهد ظهور وانتهاء الفلسفة الأبيقورية والرواقية، ولكن الفلسفة باعتبارها فلسفة أي باعتبارها فكر، بقيت بما هي فلسفة وفكر، وانكبت عليها عقول جديدة تناولتها في الشرق والغرب، فأصطنعت منها «أشياء» وأنكرت عليها أشياء، بل نستطيع أن نقول دون أن نجاوز الحقيقة أنه ضل بسببها عن العقائد الدينية لفيف كبير من المفكرين بل ومن عامة الناس، بعد أن انتهجوا نهج الفلسفة، في التحليل والتعريف والاستدلال، ذلك النهج الذي اختصت به الفلسفة اليونانية دون سواها من مظاهر الفكر في العصر القديم، وفي اليونان نفسها قبل ظهور الفلسفة[1].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، ص ٥.

ولقد كانت العقول اليونانية عقولاً فلسفية خالصة، بينما كانت العقول غير اليونانية تؤمن بمذاهب خاصة بها منها اليهودية والنصرانية والإسلامية، وكان للدين علي أهله أثر بيّن في المسائل المشتركة بينه وبين الفلسفة، وبالتالي كان للفلسفة أثر في المسائل الدينية[1].

واشتهرت الفلسفة التي ظهرت في الفترة الممتدة من القرن الرابع وحتي الخامس عشر تقريباً بعصر الفلسفة الأوروبية القروسطية أو فلسفة أوروبا في القرون الوسطي The European philosophy in the Middle Ages أو The Mid-ieval philosophy.

وكان مضمون هذه الفلسفة واتجاهاتها الأساسية ترتبط بخصوصيات المجتمع الاقطاعي الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية[*]، ولا سيما بهيمنة الكنيسة علي كافة مجالات الحياة الروحية. وكانت للمذاهب الفلسفية في العصر الوسيط سمات عامة مشتركة، هي: التبعية – سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة – لأهداف الكنيسة الأيديولوجية، والاعتراف بعصمة النصوص «المقدسة» و«الثقات» والتوغل في التجريد الميتافيزيقي، وازدراء الدراسة التجريبية العلمية للطبيعة[2].

واشتهرت الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطي باسم الفلسفة المدرسية أو الفلسفة الاسكولائية Scholasticism وهي الفلسفة التي كانت تعلم في المدارس Schola وتبناها ودافع عنها المدرسين الذين كانوا يعلمونها وخريجو المدارس التي يتخرجون منها. وكانت كلمة Scholaticus تطلق علي المدرس الذي يقوم بالتدريس وعلي خريج المدرسة في أن واحد. وقد انتشرت هذه المدارس في عهد الامبراطور شارلمان وعلي وجه الخصوص في فرنسا وألمانيا، وكانت في معظمها

---

(١) نفس المرجع، ص ٥، بتصرف.

(*) الأيديولوجيا Ideology هي نسق من الآراء والأفكار والنظريات السياسية والحقوقية والدينية والأخلاقية والجمالية والفلسفية، وهي جزء من الوعي الاجتماعي تتحدد بظروف حياة المجتمع المختلفة.

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦، ص ٣٤١.

دينية، ملحقة إما بالأديرة Monasteries أو بمدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة Monasticism[1].

ولما كانت الفلسفة المدرسية (الاسكولائية) هي التيار الفلسفي والفكري الرئيس والسائد في تلك الفترة، فقد تكونت في اطاره وتطورت كافة المذاهب الفلسفية الأساسية، كما عنيت بمشكلات محددة مثل: العلاقة بين الله تعالي وبين العالم، وبين الإيمان الديني وبين المعرفة العلمية، أي بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية، وموضوع طبيعة المفاهيم العامة المسماه بالكليات Univer-sals[*]. وعلاقة الخاص الفردي بالكلي العام وغيرها من الموضوعات. وأدي الاختلاف في النظر في مثل هذه المسائل والاختلاف في حلها إلي ظهور عدد من الاتجاهات التي سميت فلسفة القرون الوسطي[٢].

ومن الاتجاهات التي سادت العصور الوسطي فكراً وفلسفة الاتجاه أو النزعة الاسمية Nominalism (من اللفظ اللاتيني Nomina) ومؤداها «أن الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء تدل علي عدد غير محدد من الأشياء» ومنها ظهرت النزعة الاسمية العلمية Scientific Nominalism التي ترى «أن النظريات والقوانين العلمية ليست إلا صيغاً يتواضع عليها» ومن بين الذين نادوا بهذا الاتجاه « إدوار لوروى» Edouard Le roy في العصر الحديث بينما كان زعيم المدرسة الاسمية في العصور الوسطي هو «روسيلينوس» Roscellinus[٣].

---

(١) إتيان جلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٢٠.

(*) الكلي لفظ أجنبي يدل في الأصل علي ما يتصل بالكون ويراد به الشمول والعموم، مثل الجذب العام. وفي المنطق يراد به ما يصدق علي كثيرين. ويراد بالكلي وصفاً للفظ والجملة، فيقال: حد كلي، وقضية كلية. والكليات هي المعاني العامة التي تصدق علي كثيرين وقد أطلقه فرفريوس علي ألفاظه الخمسة وسميت بالكيات الخمس وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام. انظر المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، دار المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٥٤.

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، ص ص ٣٤١ - ٣٤٢ بتصرف.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص ١٤.

وكان يقابل النزعة الاسمية النزعة الواقعية Realism، وهي نزعـة ترى بوجه عام أن الأشياء الخارجية المسماه بالأعيان لها أولوية علي المدركات الذهنية، وهي نزعة ذات دلالات مختلفة في الوجود والمعرفة والجمال(١).

ويضيف المعجم الفلسفي المختصر قوله «ثمة خلاف كبير حول دور الفلسفة القروسطية في تاريخ الفكر الأوروبي. فمؤرخو الفلسفة المعبرون عن المواقف الأيديولوجية للكنيسة الكاثوليكية، يزعمون أنه في العصر الوسيط أرسيت أسس الرؤية الفلسفية المعاصرة، وأن تطور الفلسفة اللاحق لم يقدم أية نتائج مهمة جديدة بالمقارنة مع مذاهب كبار الاسكولائيين»(٢).

وقد نتج عن اختلاف الموضوعات واختلاف الحلول ظهور ثلاثة مواقف متناقضة لفلاسفة ذلك العصر، وهذه المواقف هي:

١- موقف العقليون الخلص Pure Rationalists وهم الذين أكدوا علي أن الفلسفة والدين يختلفان اختلافاً تاماً وجذرياً من حيث الجوهر، بحيث يصبح كل تعاون بينهما غير ممكن علي الاطلاق، كما أكدوا علي أن الدين لا ينتمي لمجال العقل ولا يدخل ضمن اختصاصاته فهما مستقلان تمام الاستقلال، ولما كان العقل يختص بالفلسفة إذاً فلا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما بحال من الأحوال.

٢- أما الموقف الثاني فهو موقف رجال العلم الذين ينظرون إلي مسائل مثل الوحيّ Revelation بأنها مسائل لا عقلية أو لا معقولة. ولما كان من المستحيل قيام علم طبيعة نصراني، أو رياضيات نصرانية أو غيرهما فذلك يرجع إلي أن علم الطبيعة والرياضيات وغيرهما هي علوم Sciences والعلم من حيث طبيعته ومبادئه ونتائجه مستقل استقلالاً تاماً عن الدين، وبالتالي فتعبير فلسفة نصرانية تعبير ينبغي التخلص منه نهائياً علي حد تعبير إتيان جاسون.

٣- ويعارض الموقف الثالث أيضاً إمكان قيام فلسفة نصرانية. وينقسم

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٢١٠ - ٢١١.

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، ص ٢٤٣.

الاسكولائيين الجدد أو المدرسيين المحدثين Neo-scholastics إلى قسمين، قسم يعارض الموقف العقلي معارضة مطلقة، وقسم يوافق صراحة على وجود علاقات ضرورية «معينة» بين الفلسفة والدين ويقبلون بعض مقدمات الحجج العقلية من أجل بناء صرح فلسفي ناجح: كما نجد في فلسفة توما الأكويني القائمة على أساس عقلي خالص[1].

ولقد شارك مفكرو هذه المواقف الثلاثة في كتابة تاريخ الفكر الفلسفي، وقاموا بجهود كبيرة في مجال المعرفة الفلسفية، ولا ننكر أنهم قد تأثروا واستفادوا استفادات كثيرة من آراء وأفكار ونظريات فلاسفة اليونان والحقيقة أن جل إن لم يكن كل الفلاسفة بالذات قد تأثروا بهم وأخذوا عنهم وانقسموا بين مطور لأفكارهم أو ناقد لها أو معتنق لعنصر واحد من عناصرها أو جميع تلك العناصر.

وإذا قارنا بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين اليهودي وبين الآراء التي تركها لنا فلاسفة العصور الوسطي، ندرك بما لا يدع مجالاً للشك دور فلاسفة اليونان في تشكيل آراء ومذاهب هؤلاء الفلاسفة. مما يجعلنا نستدل على أن فلاسفة اليونان كانوا علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي على امتداد عصوره.

ونشأ عن اختلاف المدارس الفلسفية والدينية أربع مدارس مختلفة هي: مدرسة الفرنسيسكان ومدرسة الدومينيكان والمدرسة الرشدية اللاتينية وأشهر من يمثلها سيجر البرابنتي وأخيراً مدرسة أكسفورد وأشهر ممثليها الفيلسوف الانجليزي روجر بيكون.

وسوف ألقي الضوء على المدرستين الأوليتين لما لهما من أهمية خاصة خلال العصور الوسطى.

أ - المدرسة الفرنسيسكانية: وتتبع القديس فرنسيس Francis الذي تبنى آراء أوغسطين، وسادت لديها النزعة الصوفية الباطنية الوجدانية وهي الأصل

---

(١) إيتان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ص ٢١ - ٢٢.
وانظر أيضاً:

* د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطي.
** د. زينب الخضيري، فلسفة العصور الوسطي.
** د. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية (نماذج مترجمة).

في نظرتهم إلي الوجود، بالإضافة إلي ذلك أقاموا براهينهم علي وجود الله تعالي علي أساس الشعور الممتليء بالحضرة الإلهية في النفس الإنسانية، وأن فكرة الخلق قائمة كذلك علي الشعور بأن كل شيء مرده إلي الله تعالي، وأنه يمكننا أن نلتمس المظاهر الخارجية عن طريق الحدس أو الذوق أو الإلهام، لا عن طريق النظر العقلي، وحاول اتباع مدرسة فرنسيس تجنب مذهب وحدة الوجود مما اضطرهم إلي القول بالصورة والهيولي (Hyle - Form) ويمثل هذه المدرسة أصدق تمثيل القديس بونافنتورا كما سيأتي فيما بعد.

ب- المدرسة الدومينيكية: وتتبع القديس Dominic وقد أخذ واتباعه بفلسفة أرسطو الذي رأي أن المعرفة مصدرها الحس والحواس ويأتي دور العقل بعد ذلك عندما يحتاجون إلي مبدأ عقلي يقيمون عليه البراهين والأدلة. لذلك اتسمت آراءهم بالواقعية التجريبية سواء في مجال المعرفة أو في مجال الأدلة علي وجود الله تعالي. ومن أشهر ممثلي هذه المدرسة ألبرت الأكبر St. Albert the Great (١٢٠٦-١٢٨٠) وتوما الأكويني الذي سنشير إلي فكره في هذا الفصل.

لقد اختلطت الأفكار والنظريات واللغات واللهجات خلال العصور الوسطي لأن اللغة لابد لها وأن تخضع لمتغيرات الزمان والمكان، مما يتطلب معه تسجيل ووصف وتحليل اللغة في كل العصور لكشف الحقائق وتحديد مسارات تطور الأفكار واللغات أيضاً. وقد شهدت العصور الوسطي صراعات رهيبة أدت بالنصاري إلي شن حروب صليبية شرسة ضد الشرق المسلم خاصة في نهاية العصور الوسطي من أجل وقف المد الإسلامي في كافة المجالات سواء الدينية أو اللغوية أو الحربية أو السياسية أو الاجتماعية مما شهد معه تبادل فكري ولغوي بين العرب المسلمين ولغتهم العربية وبين المعكسر الصليبي الشرس مما شجع في النهاية علي تنشيط حركة الترجمة والتعريب والنقل والسرقة والاقتباس وكان كل ذلك أساس عصر النهضة والتنوير التي شهدتها الدول الأوروبية وكانت أساس الحضارة التي تعيشها الآن سواء في أوروبا أو في أمريكا[١].

---

(١) انظر: د. البدراوي زهران، في علم اللغة التاريخي.. دراسة تطبيقية علي عربية العصور الوسطي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩.

الفصل الأول
الفلسفة فى العصور الوسطى

مقدمة

تضم العصور الوسطي الفلسفتين النصرانية والإسلامية علي السواء، وكلتاهما حاولتا التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، حتي ذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلي أن الصبغة العامة التي اتسم بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معاً لم تكن سوي مجرد نزعة توفيقية أو تأليفية أو قل حتي نزعة تلفيقية بينهما.

وكما انقسمت الفلسفة اليونانية إلي عصرين.. هلينية وهلينستية، فكذلك انقسمت الفلسفة النصرانية إلي عصرين كبيرين.. يبدأ الأول منهما بدءاً من ظهور الدين النصراني ويضم كثير من آباء الكنيسة الذين كانوا فلاسفة قبل أن يكونوا رجال دين، فرأوا أنه من الضروري بمكان تقوية أنفسهم وما يؤمنون به أمام الوثنيين وعقائدهم، ويبدأ هذا العصر بالآب أوغسطين أو «أوغسطينيوس» (٣٥٤-٤٣٠م) غير أن بعض الكتاب الكنائسيين الذين يمثلون الرعيل الثاني ساروا علي نمط فكر «عصر الآباء» حتي العصر التاسع الميلادي.

ويمتد العصر الثاني من القرن التاسع وحتي القرن الخامس عشر ويلقب بالعصر المدرسيّ لأن التعليم فيه كان يقوم به مجموعة من الرهبان في مدارس الكنائس أو الأديرة، وهي المدارس التي أنشأها - كما ذكرت في المقدمة العامة - شارلمان - وكان يهدف أولئك المدرسون إلي إلباس أهداف الكنيسة الدينية لباساً فلسفياً، ومن أكبر ممثليها جون سكوت أو سكوتس إريجينا وأنسلم وأبيلارد وتوما الأكويني.

وتنقسم الاتجاهات الفلسفية في العصر المدرسي إلي قسمين رئيسين وهما: الأفلاطونية والأرسطوطاليسية أو المشائية، وكانت الأولي متأثرة بآراء أفلاطون ومثله الأفلاطونية، وكانت الثانية خاضعة لنفوذ أرسطو وآرائه اعتباراً من القرن الثالث عشر، وبهذا يمكننا القول بأن فلسفة العصر الأول والرعيل الأول وهم الآباء استمدوا عناصر أفكارهم من النظر في كتب اليونان والرومان، أما فلسفة

العصر المدرسيّ، وهو العصر الثاني، فقد نبتت أفكارهم في أرض الجرمان والعالم اللاتيني الحديث، وبالتالي فقد كانت أفكارهم ثمرة حضارة جديدة وأرض جديدة.

ونستطيع أن نؤكد مع مؤرخي الفكر الفلسفي بأن ظهور الديانة النصرانية قد ساعد علي توجيه الفكر الإنساني نحو النظر في مشكلات ميتافيزيقية لم يخض فيها فلاسفة اليونان باعتبار أنهم وثنيون، ومن بين الأفكار الجديدة التي جاءت بها النصرانية في ذلك الوقت فكرة الموجود الكامل، وفكرة العناية الإلهية، وفكرة التفاؤل، وفكرة الخلاص Salvation والنزعة التشبيهية وغيرها[١].

أولاً: تراث العصور الوسطى

علي الرغم من أن المؤرخين يسمون العصور الوسطى بعصور الظلام Dark Ages – كما فعل دزموند بول هنري Desmond Paul Henry إلا أنه يرى أن الفلاسفة المدرسيين في الغرب استطاعوا تقديم أعمالاً ضخمة، فأعادوا تقديم الأفكار القديمة، وقدموا أفكاراً أخري جديدة تتسم بجهد عقلي بعيداً عن أعمال جون سكوتس إريجينا المتأثر بالأفلاطونية الجديدة خلال القرن التاسع الميلادي، ويوجد من هذه الأعمال الكثير منها المنطقية واللاهوتية فضلاً عن التراث التقليدي، كل هذا يرقد هادئاً في مكتبات الأديرة الغربية[٢].

وتؤكد الدراسات التي نشرت في كتاب «تراث العصور الوسطي» على أهمية تصور الحياة النصرانية وأن من أهم سمات العصور الوسطى النظر في الحياة النصرانية وحياة البابوات وصراعهم من أجل القبض على السلطة وما يتبعها من ثروات وتحكم، فضلاً عن أهمية اعتبار الكنيسة رمزاً حيث قامت «لتحفظ كنزاً

(١) انظر في ذلك: * أ. س. داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٨.

** د. محمد مجدي الجزيري، الفلسفة بنظرة حضارية، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٨٤.

(2) Henry, Desmond Paul, Medieval philosophy, in the encyclopedia of philosophy, vol. 5, Paul Edwards, Editor in chief, the Macmillan company and the free press, New York, 1967, pp. 252-253.

روحياً، وأمانة تتطلب الأداء، ووعداً حقاً في حاجة إلي التذكرة المتكررة، ورسالة واجبة التحقيق»[1].

١- العمارة والفن فى العصور الوسطى

اهتم القائمون علي تحرير كتاب «تراث العصور الوسطي» بالنظر في موضوع العمارة والفن في العصور الوسطي واللذين يمكن اعتبارهما مزيجاً من العادات والتجارب، ومن الخرافات والشعائر الدينية، أي أنهما اشتملا علي جانبين هما الجانب الطبيعي والجانب السيكولوجي. «وما نسميه بالعمارة في العصور الوسطي هو مجموعة الفنون المعمارية التي تطورت في أوروبا الغربية أثناء المدة الواقعة بين سقوط الدولة الرومانية وعصر النهضة الأوروبية. ويطلق لفظ «القوطي» علي مرحلة النضج الفني في هذه العصور، وهو اسم اطلقه أولاً علماء عصر النهضة في إيطاليا للدلالة علي الفن اللومباردي الذي شاهدوا نماذجه في المدن الإيطالية واعتبروه وليد العصور الجرمانية والبربرية»[2].

ويتميز الفن القوطي Gothic Art بأقسامه الفرعية الثلاثة: الكارولنجي، والسكوني، والنورماني، كذلك يميزه طراز العقد المدبب والنوافذ المتشابكة والسقوف المعروشة، والخلاصة أن «لفظ القوطي» يطلق علي فنون العصور المتأخرة زمنياً والتي دخل فيها دم جديد.. ويرمز إلي تشبعه بالدم الشمالي وبالروح الجديدة الناشئة عن اختلاط الشماليين بالحضارة الرومانية أو بما تبقي من تلك الحضارة بغرب أوروبا، وهذه الروح في أسسها وذاتيتها شمالية متميزة»[3].

وليس من الغريب في شيء أن يشتمل الفن القوطي علي عناصر إسلامية ترجع أصولها إلي بلاد الشرق - كما يؤكد ليذابي - وإن حاول بعض

---

(١) بويليك، الحياة المسحية، في: تراث العصور الوسطي، مجموعة من البحوث أشرف عليها ج. كرامب و إ. جاكوب راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفي زيادة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٧.

(The legacy of the Middle Ages, Edited by: G. Crump and E. Jacob).

(٢) ليذابي، العمارة في العصور الوسطي، في كتاب «تراث العصور الوسطي»، ص ٨٨.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٨٨ - ٨٩.

المتعصبين من نصاري الغرب أن ينكر مثل هذه العناصر الإسلامية، ولا ترجع التأثيرات الفنية إلي عصر الدولة الإسلامية الكبري فحسب بل ترجع أيضاً إلي مصر القديمة وسوريا وآسيا الصغري، التي اتصلت اتصالاً مباشراً ببلاد الفرس وأرمينيا، كما اتصلت ببلاد الهند والصين عن طريق التجارة والاكتشافات الجغرافية[1].

ولست هنا بصدد تأريخ الفنون بكافة أشكالها وتفصيلاتها في العصور الوسطي ولكنني أشير إليها إشارة عاجلة لكي نتعرف علي أهم الملامح التي سادت تلك الفترة الزمنية، ومن أهم هذه الملامح الرئيسة مجال الأدب.

٢- الأدب فى العصور الوسطى

هناك قصة ترتبط أشد الارتباط بأدب العصور الوسطي، تعود إلي بدء تكوين جمعية الإخوان الفرنسيسكان، وخلاصتها أن قسيساً اعتاد أن يحتفل بعيد ميلاد القديس نيقولا وهو ما عرف في العالم الغربي بسنتا كلوز (باب نويل)، وبمرور الزمن وتعاقب السنين أصيب هذا القسيس بالفقر وأصبح غير قادر علي تجهيز الوليمة التي اعتاد إقامتها كل سنة. وبينما هو راقد في فراشه يفكر طرقت أذناه أصوات نواقيس لصلاة الصبح وكانت توحي إليه بأن يقترض لإقامة وليمة تلك السنة، ففعل.

وكانت هذه القصة ذاتها هي بداية ظهور الآداب في تلك الفترة، ومما دفعها دفعاً إلي الأمام ما يقال عن كراهية الرومان للغة الكتب المقدسة لأنها مشوبة بعجمة كريهة فقام القديس جيروم وفرجيل الشاعر المعروف ودانتي الإيطالي بكتابة الكتب وصياغة الرسائل الدينية والشعرية بلغات ولهجات أكثر سهولة، رائعة الأسلوب، واضحة العرض، ولكن كثرة عرضها عرّضتها إلي كثير من التعديل والتبديل، وأتي علي المؤلفين حين من الدهر قنعوا أو اضطروا إلي الاقتناع باعطاء مؤلفاتهم مسحة علمية، وتوافر علي الكتابة رجال اهتموا بالآداب غير الدينية، فظهرت كتابات جيروم ودانتي بصفة خاصة، وبدأ التأرجح بين الكتابة باللغة اليونانية القديمة أو اللغة اللاتينية بعد أن منحت قدراً من الحياة، وقدرة أكثر علي التعبير لم تكن تتوفر لمن استعملها كلغة عامية مبتذلة من قبل[2].

(١) نفس المصدر، ص ٨٩.

(٢) فولينيور تشتراري، الأدب في تراث العصور الوسطي، ص ص ٢١٨ - ٢٢٤.

واشتهرت كتابات اعتبرها البعض قطعاً أدبية خالصة مثل «اعترافات» أوغسطين، وإن اعتبرها الوجوديون من بعده علامة علي عمق وجوديته، وكذلك أنشودة أبيلارد «يالعظمة أيام السبت وجمالها» أو «وقفت الأم ثاكلة» لجاكوبون، وكذلك انتشرت كتابات وأناشيد لم يعرف من ألفها(١).

«والخلاصة أن هذا الحديث ليس سوي تذكرة قصيرة في بعض نواحي ذلك التطور العظيم الذي لم ير منه قصيرو النظر من الجهلاء سوي فساد وانحطاط. والواقع أن القرون الوسطي ليست مأساة تمثيلية مادية قام بتمثيلها رجال الكنيسة، كما أنها ليست مرحلة مزدهرة بين عصرين، ولكنها حقل اختبار (تجارب) نثرت فيه أنواع مختلفة من البذور بعضها جيد وبعضها رديء. وإننا نفخر بأننا سبقنا آباءنا، ولكننا إذا نحن وصفناهم بأنهم برابرة فإن ذلك لن يغير شيئاً من أننا أبناؤهم»(٢).

ثانياً: رجال العصور الوسطى

وإذا كنا نردد مع القائلين أن الفكر في العصور الوسطي كان يتمحور حول الدين وموضوعاته المختلفة وجود الله وصفاته.. والملائكة وتكوين الإنسان وإرادته ومصيره والمعرفة والسياسة، فلا غرو إذاً أن يكون أعلام المفكرين في ذلك الزمان من رجال اللاهوت، ولنا أن نقول إن عصر النهضة بدأ يحتل مكانته في أوروبا عندما لم يعد رجال اللاهوت هم المسيطرون علي مناخ الحياة الفكرية، كما أن الدين لم يعد هو محور أفكارهم وكتاباتهم وإبداعاتهم. ومن ثم فقد كان هناك عاملان أساسيان رسماً الطريق للفلسفة المدرسية لكي تشق طريقها بين الناس هما: تعاليم الكنيسة التي لم تكن تقبل الجدل Controversy ، فقد اتصف هذا العامل بالجمود والثبات، وأما العامل الثاني فقد كان عرضة للتغير من عصر إلي عصر بسبب قلة أو كثرة معرفة الناس بمؤلفات الفلاسفة القدامي، ويقصد بهم أفلاطون وأرسطو علي وجه الخصوص(٣).

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٧.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٥٠.
(٣) نفس المصدر، ص ٣٢٣.

وكان الناس حتي القرن الثاني عشر لا يعرفون إلا النذر اليسير من كتابات أفلاطون وأرسطو، فقد عرفوا لأفلاطون محاورة «تيماوس» في ترجمة «كالكيديوس» ولأرسطو «المقولات Categories و «الشروح» De interpretatione . وكانت كتابات أوغسطين هي المسيطرة خلال النصف الأول من العصر الوسيط وهو عصر الآباء.

«ولبث أوغسطين يؤثر في العقل الوسيط أعمق الأثر وأدومه، ولم يزل كذلك حتي في الفترة التي بلغ فيها سلطان أرسطو أشد قوته، فعلي الرغم من أن الفلسفة الأرسطوطاليسية قد أصبحت في الشطر الثاني من العصور الوسطي الطراز المحبب للمدرسيين، فإن أثرها قد ظل أثراً طفيفاً بالقياس إلي الفلسفة الأفلاطونية، فلاهوت الكنيسة في عصر الآباء كان قد اصطبغ بالأفلاطونية اصطباغاً بلغ من عمقه أن لبث كذلك اللاهوت حتي النهاية أقرب إلي الأفلاطونية منه إلي الأرسطوطاليسية[1] .

ويعتبر كل من شيشرون ولوكريتس وسنيكا من الرواد الأوائل الذين ظهروا في العصور الوسطي وامتدت فترة ظهورهم ما بين القرن الرابع إلي القرن التاسع الميلاد، فضلاً عن أنهم نقلة الفلسفة اليونانية إلي العالم اللاتيني بمساعدة المؤلفات والترجمات والشروح العربية الإسلامية، وبذلك مهدوا الطريق لمن جاءوا بعدهم من الآباء والفلاسفة واللاهوتيين.

ولقد قصر شيشرون الخطيب المفوه المعروف (١٠٦-٤٣ ق.م) جهوده علي تدوين ما أعجبه مما قرأ أو سمع، ووضع جملة قراءاته وأفكاره في كتابه «المقالات الأكاديمية» تناول فيه نظرية المعرفة، وبيان أخطاء الحواس، وقطع باستحالة الوصول إلي اليقين بسبب أخطاء الحواس المعروفة، مما جعله يكتفي بالاحتمال في إمكان العرفة. وبمرور الوقت تخلي عن الاحتمال وذهب إلي إمكان المعرفة عن طريق الإدراك الحسِّي والاستدلال العقلي[2] .

أما نظريته أو أقواله في الأخلاق وأصل الخير والشر فقد ضمنها في كتابه «غايات الخيرات والشرور» وهو يؤيد الرواقية علي حساب الأبيقورية. ويقرر «أن

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢٤ .

(٢) يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ١٩

الفضيلة غاية الحياة دون اللذة، وأن القوانين الوضعية يجب أن تقوم علي القانون السرمدي، وأن القانون بغير العدل لا يلزم، وأن الإثم أعظم الشرور»[١].

هذا بالإضافة إلي كتبه الأخري مثل: «المقالات التوسكولامية» نسبة إلي فيلا توسكولوم يصف فيه النفس بأنها إلهية، وفعل ذلك أيضاً في كتاب «طبيعة الآلهة»[٢].

وبالإضافة إلي هؤلاء المفكرين الأوائل كان هناك ترتوليان وخلقديوس وفيكتور نيوس وماكدوبيوس.

١- القديس أوغسطين

يعتبر القديس أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس (٣٥٤-٤٣٠) من أكبر الفلاسفة اللاهوتيين النصاري في العصور الوسطي، قدم الدين علي الفلسفة أو النقل علي العقل وقال قولته المشهورة. «آمن كي تتعقل»، سعي نحو توظيف الفلسفة الهلينستية لدعم العقائد النصرانية. ومن أهم كتبه «مدينة الله» The city of God و «الاعترافات» Confessions، و «الثالوث المقدس» De Trinitate و «عن مجمع الأرباب» De Cinitatote Dei.

ولد أوغسطين في الجزائر وأكمل دراسته العليا في قرطاج بتونس ويعتبر نتاجاً للحضارة الرومانية بينما «تمثل أعماله الحضارة التي انبثقت من بين الأطلال» كما يقولون[٣].

ولا يخفي علينا تأثره بأفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، وعلي الرغم من ذلك فكل ما كتب عنه ومن كتب عنه يؤكد أنه لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان رجلاً لاهوتياً صوفياً ناسكاً.

لذلك فلم يكن يعني بالفلسفة المعني المحدد لها اليوم دائماً، وإنما اعتبرها وهي نشاط عقلي نشاطاً دينياً استعان فيه بالتفسيرات الفلسفية لكي يؤكد أن اللاهوت ليس فكراً فلسفياً وإنما هو «استخدام» للفكر الفلسفي، مما يعني أن

(١) نفس المصدر، نفس الموضع.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٠.
(٣) ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ص ١٢ - ١٣.

أوغسطين لم يكن بحال من الأحوال فيلسوفاً بالمعني الدقيق وإنما هو «رجل من رجال الدين ركز علي المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله في الكتاب المقدس وذلك لكي يطمئن قلبه»[١].

وفي مجال المعرفة رأي أوغسطين أن المعرفة تشتمل علي نوعين من المدركات: مدركات مادية، وأخري معنوية، الأولي تنشأ من انتباه النفس للتغيرات الحادثة في الجسم، ثم يعقبها الإدراك وهو فعل النفس وحدها.

وأما المدركات المعنوية، فهي مثل إدراك الله تعالي، وإدراك النفس والملائكة، والأحكام بنوعيها سواء الصادرة علي الماديات أو علي الروحانيات. وكل شيء لديه متغير حتي العقل الإنساني نفسه، فلا شيء ثابت[٢].

وطالما أن أوغسطين كان يهدف من فلسفته اللاهوتية إلي بلوغ السعادة فقد اهتم بالأخلاقيات واعتمد فيها علي نصوص لاهوتية من القانون الإلهي الموحي به، فضلاً عن اعتماده علي الأوامر الأخلاقية والتقارير الدينية مثل: افعل ولا تفعل وغيرها من الأوامر[٣].

ويذكر أوغسطين في كتابه الشهير «الاعترافات» قوله: «إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز (الدوافع).. بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوي. ورغم أننا لا نعي هذه الأشياء كلها، إلا أنها تعمل علي تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات في الطبيعة البشرية هو الرغبة في الاتحاد في الله ومشاهدة بهائه»[٤].

وبناءً علي هذا الاعتقاد قسم أوغسطين الطبيعة الإنسانية إلي قسمين أو مايز بينهما: أحدهما علوي يختص بالأخلاقيات وحب الله تعالي، والآخر سفلي يرتبط بالأهواء والرغبات الدنيا، وهنا يأتي دور الإرادة الإنسانية، لذلك فمن الضروري أن يمتلك الإنسان إرادته الحرة التي تقوم علي حرية الاختيار حتي

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٦.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ص ٣٩ – ٤٠.

(٣) ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ص ٥٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٥.

يتحقق معني الإثابة والمعاقبة، وعلي هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام، والشر شر لأنه يعارضه. وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب، والمبدأ الأساسي للقانون الخلقي هو: اخضاع الحواس للعقل، واخضاع العقل لله»(١).

وفي مجال الحديث عن صلة الله تعالي بالعالم حاول أوغسطين أن يجعل هناك صلة قوية بينهما باعتبار أن العالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة من ثمار الفعل الإلهي، ولهذا فإن العالم يقوم علي نظام عقلي محكم منبثق عن حكم الله تعالي. «إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تماماً كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهي ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلي إثبات وجود الله وكينونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلي الوصول إلي الأخلاق والعقيدة، وفي مؤلفه الشهير «الاعترافات» نجده قد فكر في الوصول إلي الشعور بجمال الخلوقات والنظر إلي نظام العالم علي أنه نتيجة للنظام الأخلاقي»(٢).

وقد اضطر أوغسطين من خلال معالجته لصلة الله تعالي بالعالم أي مناقشة عقيدة الخلق عنده إلي معالجة الزمن الذي نشأ نتيجة خلق الله تعالي للعالم من العدم Ex nihils، وأن الخلق بذلك يعتبر بداية مطلقة، وكذلك معالجة موضوع نشاط ووظائف المخلوقات، وفي ذلك يقول أوغسطين «إن الله يحكم كل الأشياء التي خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم»، إذن فكل شيء في قبضة الله تعالي وتحت سيطرته الكاملة(٣).

ثم جاء بعد القديس أوغسطين عدد من الفلاسفة منهم ديونيسيوس كابيلا وبويس وجون سكوت إريجينا.

٢- جون سكوتس إريجينا

نتوقف قليلاً عن جون سكوت أو سكوتس إريجينا John scotus Erigena

---

(١) انظر: * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ٤٢.

** Markus, R. A., St. Augustine, in the Encyclopedia of philosophy, Part, I, pp. 253 - 257.

(٢) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ص ٦٦ - ٦٩.

(٨١٠ تقريباً- ٨٧٧ تقريبا)، أحد الفلاسفة المدرسيين عاصر الكندي أول فلاسفة المسلمين، استقدمه ملك فرنسا من وطنه إيرلندا فقصد باريس ونزل في البلاد وعلم بمدرسته.

وإذا كنا نعتبر أن أوغسطين كان رجلاً لاهوتياً حاول أن يتفلسف، فقدم أفكاره من خلال العقيدة النصرانية، فإن جون سكوتس إريجينا هو آخر رجال اللاهوت وأول الفلاسفة المدرسيين دون منازع، استغل معرفته باللغة اليونانية فقرأ أمهات الكتب اليونانية لكبار أساطينها، مما جعله أقرب إلي الأفلاطونية الجديدة منه إلي العقيدة النصرانية، عالج أفكارها بحرية دون التقيد بحرفية النصوص، مما جعل فلسفته مليئة بالأفكار الميتافيزيقية وإن اصطبغت بصبغة صوفية[1].

أما عن أهم مؤلفاته فهو كتاب «أقسام الطبيعة» أو «في قسمة الطبيعة» De Divisione Naturae والطبيعة لديه هي ما نسميه اليوم بالواقع أو العالم الخارجي The External World فهو علي وجوه أربعة: «ما يَخلق ولا يُخلق»، وهو الله تعالي الذي خلق الأشياء كلها، فهو الموضوع في القضية المنطقية وجميع الموجودات محمولات له، والله تعالي ليس كائناً في الأشياء، فهو لا يختلط بها. أي ليس كمثله شيء، لأنه تعالي عن كل ما عداه من خلقه.

والقسم الثاني هو «ما يُخلق ويَخلق» ويقصد به «العالم المعقول»، «عالم الأفكار الإلهية»، التي تكون نسقاً مرتباً علي درجات تنازلية بطريقة أفلاطونية، فتبدأ من الفكرة الأسمي، فكرة «الخير» وتمر خلال مختلف «الأجناس» و «الأنواع» حتي تصل إلي الفكرة الأدني وهي المادة. ثم يخلط إريجينا بين هذه الأفكار الميتافيزيقية وبين العقيدة النصرانية والروح القدس والآب والابن وبهذا فالله يخلق العالم المخلوق ويخلق ذاته في نفس الوقت «لأن المخلوق كائن فيه»[2].

والقسم الثالث هو «ما لا يَخلق ولا يُخلق» وهو الطبيعة المخلوقة لا الخالقة، والإنسان هو مركز العالم المخلوق، لأنه يجمع في طبيعته بين الروحي والمادي

---

(١) انظر: * هاريس، ج. ر. إس، الفلسفة، في تراث العصور الوسطي، ص ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
** يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص ٧٤ وما بعدها.
(٢) هاريس، الفلسفة، في: تراث العصور الوسطي، ص ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(الروح والجسد) وهو الكون الأصغر الذي صدر عنه الكون الأكبر، وهو المصنع الذي يتم فيه الخلق، وفي العقل الإنساني يتم الكشف عن طبيعة الله تعالي، والنفس الإنسانية صورة الثالوث بملكاته الثلاث: الإدراك، والعقل، والحس[1].

أما القسم الرابع والأخير فهو «ما لا يَخلُق ولا يُخلَق» ويقصد إريجينا «الطبيعة» التي تخلق ولا تخلق، فهي «تمثل المرحلة الأخيرة من سير العالم، حيث تعود الأشياء كلها إلي عللها الأولي وتستقر فيها، وحين تنمحي الفوارق بين الخالق والمخلوق (بحسب العقيدة النصرانية وليس بالمفهوم الإسلامي). ويصبح الله هو كل شيء، ولا يعود الإنسان قادراً علي السير وحده نحو هذه الغاية، ذلك بأنه قد تورط من قبل في خطايا الجسم المادي وتعرض لعقوبة الموت، غير أن الرحمة الإلهية قد أعدت خطة لخلاصه»[2].

وهنا تتجلي النظرة الصوفية التي يأخذ بها إريجينا، لذلك اعتقد بعودة الأشياء كلها إلي الله تعالي وهي فكرة قال بها أيضاً كليمان أو كلمنت الإسكندري وأوريجن جريجوري الينساوي.

وعلي الرغم من محاولة إريجينا «نصرنة» فلسفته الميتافيزيقية إلا أن مثل هذه الفلسفة لم تجد الترحيب المأمول من جانب الكنيسة فاتهمته بالزندقة، ولم يجد إريجينا أتباعاً يتبعون فلسفته ويذيعونها وينشرونها بين الناس خلال القرن العاشر الميلاد، وعندما ظهر التأمل الفلسفي مرة أخري في القرن الحادي عشر، ظهرت مشكلة «الكليات» وانقسم المفكرون إلي واقعيين واسميين، وترتب علي هذه المشكلة وهذه الانقسامات نتائج مهمة تركت أثرها في تطور الفكر الوسيط[3].

٢،٢- القديس أنسلم

يمثل وجود القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩) مرحلة مهمة قبل ظهور القديس توما الأكويني، وقد أصبح أنسلم كبير أساقفة كانتربري، فأخذ علي عاتقه تفسير العقيدة النصرانية تفسيراً عقلياً فلسفياً يتمشي مع ما جاء به الدين، وكان ذلك في كتابه «المونولوجيوم» (مناجاة النفس)، فضلاً عن محاولته تنسيق تعاليم الكنيسة

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٣٠.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

اللاتينية التقليدية، ولكن العقل الإنساني عجز - لأسباب خارجة عنه - عن فهم الأسرار المقدسة وتفسير العقائد الرئيسة للكنيسة خاصة «الثالوث» و «التجسد» و «الخلاص»، بالإضافة إلي حرية الإرادة والجبرية[1].

لذلك كان لظهور توما الأكويني علي مسرح الفكر الإنساني في العصر الوسيط أثره الفعّال، وقد سبق ظهوره فلاسفة جدليون ولاهوتيون أمثال بيرنجي دي تور وروسلان وأنسلم، ومترجمون أمثال أديلارد أوف بث، وقسطنين الأفريقي وغيرهم، وفلاسفة أمثال برنار وتيبري دي شارتر وبيير أبيلار وغيرهم كثيرون.

ويعتبر أوج الفلسفة المدرسية هو القرن الثالث عشر حيث نشأت الجامعات مثل السربون التي أقامها «روبير دي سوربون» عام ١٢٥٣ وكان الهدف من إنشائها - أول الأمر - تخريج رجال الدين (اللاهوت) والوعاظ ومفسري الكتاب المقدس، ولتحقيق أغراضها علي نطاق أوسع فتحت الجامعة أبوابها للجمهور وأفراد الشعب العادي، وجامعة أكسفورد التي كان رجالها يرون المثل الأعلي في كتاب «المناظر» للحسن بن الهيثم، ثم جامعة كمبردج، وكان التعليم يتم في هذه الجامعة الأخيرة علي مرحلتين: شرح متن الكتاب المقدس ومناقشة الأفكار، وتنقسم المناقشة إلي قسمين: مناقشة خاصة بين الأستاذ وتلاميذه ومناقشة عامة يشهدها الجمهور مرتين في العام[2].

وكانت هذه الجامعات تمنح ثلاث درجات هي: البكالوريا، والليسانس، ودرجة الأستاذية، ويتم التعليم إما بإلقاء المحاضرات وشرح أفكارها خاصة الغامضة منها، وإما بالمناقشات الحرة عن طريق الحوار، وكان التعليم حراً فللطالب الحرية الكاملة في اختيار الأستاذ ونوع التعليم مثلما كان سائداً في الجامع الأزهر بالقاهرة حتي افتتاح الجامعات.

٤- بونافنتورا

يلحق باسم بونافنتورا اسم «القديس» Saint علي عادة أهل ذلك الزمان، فيمنح اللقب لكل من يعمل في مجال اللاهوت فأصبح Saint Bonaventure،

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص ص ١١١ - ١١٤.

وهو علي أية حال فيلسوف مدرسي إيطالي عرف باسم الدكتور الملاك Seraphic Doctor . ولد في مدينة بانيوريا Bagnorea وإن كان الدكتور عبد الرحمن بدوي يكتبها Bagnoregio وذلك في موسوعة الفلسفة، نواحي فيتربو Viterbo وسط إيطاليا التابعة لمقاطعة توسكاني Tuscanyعام ١٢١٧ . وقد التحق بعد حصوله علي درجة الماجستير في الآداب من باريس بجماعة الفرنسيسكان وكان ذلك حوالي ١٢٤٣ . درس اللاهوت علي يد الكسندر دي هاليس Alexander of Hales، وجون دي لاروشيل John of Larochelle، وبعد وفاتهما عام ١٢٤٥ استمر في دراسته علي أيدي Eudes Rigand and William of Meliton، ثم وقع تحت تأثير آراء أتباع المدرسة الدومينيكانية أمثال Guerrie of Saint Quentin والعلماني Guiard of Laon. ثم بدأ يحاضر عام ١٢٤٨ بادئاً بشرح انجيل القديس لوك Gospel of St. Luke. وتوفي في ليون Lyon عام ١٢٧٤(١) .

ولقد وردت المؤلفات الآتية لبونافنتورا في الموسوعة الفلسفية التي صدرت في نيويورك عام ١٩٧٢م وهي:

* Quaestiones Disputatae.

* De Scientia Christ. (On Christ's Knowledge).

* De Mysterio Trinitatis. (On the Mystery of God's existence).

* De Caritate et de Novissimis. (On Charity and the last things).

ولقد كانت شهرة بونافنتورا الأساسية بسبب شهرته باعتباره لاهوتياً Theologian أكثر منه فيلسوفاً، وكانت اهتماماته اللاهوتية رد فعل لموقفه الرافض للحركة العقلية والتي أكد اتباعها علي اختلاف الفلسفة والدين اختلافاً كلياً وهي الحركة التي سادت جامعة باريس.

وكان من بين الـ ٢١٩ بنداً التي ذكرها كأخطاء لاهوتية يرتكبها الفيلسوف، البنود الآتية(٢) :

---

(1) Wolter, Allan B., O.F.M., Bonaventure, St., in the encyclopedia of philosophy, vol. 1, pp. 339 - 340.

(2) Ibid., p. 340.

أ - يقوم الفيلسوف بمهام ضخمة لا يقدر عليها.

ب- لا يوجد موضوع كاف يمكن للفيلسوف مناقشته والوصول فيه إلي حل.

جـ- لا يكسب الإنسان شيئاً في مجال المعرفة إذا عرف اللاهوت، فاللاهوت كافٍ في مجال المعرفة ولن تضيف الفلسفة لنا شيئاً جديداً في هذا المجال.

د - لا يستحق أحد من الناس أن نطلق عليه «حكيماً» غير الفلاسفة، فكلام اللاهوتيين يقوم علي القصص والحكايات.

وعلي الرغم من أقوال بونافنتورا - المتناقضة - نجده يؤمن بأهمية الوحي النصراني، وأكد علي عدم قدرة الفلاسفة - وخاصة أرسطو - علي معرفة الحقيقة الكلية التي تدور حول وجود الإنسان وموقفه من الكون. بل وجعل بونافنتورا السيد المسيح أعظم ميتافيزيقي عرفه التاريخ وليس أرسطو كما يدّعي البعض[1].

وفي مذهب بونافنتورا تمتزج الفلسفة واللاهوت والتصوف دون أن تختلط. فالفلسفة تحتاج إلي اللاهوت واللاهوت يحتاج إلي النصوص. وتتضح هذه النظرة في مجال نظرية المعرفة.

فالمعرفة لديه أنواع ثلاثة:

حسيّة: وتدرك فيها النفس الأدني الأمور المادية عن طريق الحواس.

علمية: وهي المعرفة التي يستند فيها الإنسان إلي التجريد العقلي.

حكمية: وهي التي تستعين بالإشراق الإلهي وتختص بها النفس الأعلي.

ولقد ركز بونافنتورا علي المعرفة الحكمية لأنها تعتمد علي الاتجاه الصوفي، فالعقل الإنساني متصل بالحقيقة الدائمة لأنه اتصال بذات الله تعالي أو برؤيته المباشرة، وهناك اتصال بفكرة الله تعالي الحقيقة في النفس لأن النفس مستعدة لتلقيها، فالإنسان مخلوق علي الفطرة، شاهد علي نفسه بأن الله تعالي هو الرب الخالق للبشرية جمعاء.

يقول بونافنتورا: «إن الأدني لا يمكن أن يؤثر في الأعلي» أي أن المحسوس أو المعرفة الحسيّة التي تختص بها النفس الأدني لا يمكنها إدراك ما هو روحي،

---

(1) Ibid., p. 340.

فالعرفة الحسيّة معرفة انفعالية.. ينفعل فيها العضو الحاس بالأجسام، ويؤكد بونافنتورا علي أن العقل لوحة بيضاء Tabula rasa، ويتم إدراك الحقيقة عن طريق «نور غير مخلوق»، هو الإشراق الإلهي علي النفس، ومعرفة الله تأتي من حيث هو علة فاعلية وعلة نمائية للموجودات(١).

أما عن وجود الله، فالإنسان يدركه بطرق ثلاث هي:

أ -إن وجود الله حقيقة فطرية في عقل كل إنسان. بمعني أن الله تعالي حاضر في النفس الإنسانية.

ب- يمكن إدراك وجود الله تعالي عن طريق تطبيق مبدأ العليّة من خلال المخلوقات. فيتم استخدام منهج الصعود من المحسوسات إلي علة الأشياء جميعاً، وهو الله تعالي.

جـ- والدليل الثالث مأخوذ من القديس أنسلم، ويتمثل في قوله إن تصور ماهية الله تقتضي وجوده، إذ أكمل كائن يمكن تصوره لابد أن يكون موجوداً، مادام الوجود كمالاً من كمالاته. وسوف يذكر ديكارت هذا الدليل بعد ذلك دون الإشارة إلي مصدره.

وطالما أن الله تعالي هو أكمل موجود يمكن تصوره، فإنه بالتالي يكون العلة التامة لكل ما هو موجود. وهكذا يكون الخلق من العدم الذي لم يسبقه شيء. فالله خلق العالم إذن من العدم(٢).

وعندما أنكر أرسطو وجود المثل في الله تعالي كأن المحسوسات موجودات مطلقة غير مخلوقة. وهذا خطأ فادح تابعه فيه من اتبعه لإيمانهم بأنه المعلم الأول الذي لا يخطأ فجرهم خلفه إلي الهاوية. وعندما أيقن بونافنتورا من ذلك قدّم خمسة أدلة علي استحالة أزلية العالم وهي(٣):

أ - إذا كان العالم أزلياً لكان لا متناهياً، واللامتناهي لا يقبل أن يضاف إليه شيء، فكيف نضيف الأيام المقبلة علي ما لا نهاية له من الأيام الماضية؟

---

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، بونافنتورا، في موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٨٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٥٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٨٥.

ب- القول بأزلية العالم يناقض المبدأ القائل باستحالة ترتيب ما لا نهاية له من الحدود.

جـ- اللامتناهي لا يمكن عبوره، لو كان العالم أزلياً، فإنه لابد أنه مرّ بما لا نهاية له من الدورات الفلكية.

د - القول بلا نهائياً العالم يناقض المبدأ القائل بأن المتناهي لا يمكن أن يحيط باللامتناهي.

هـ- العالم خلق من أجل الإنسان، ولا يوجد عالم بدون إنسان، ومادام لكل إنسان نفس خالدة، فلو كان العالم أزلياً، لكان موجوداً معاً الآن ما لا نهاية له من النفوس الخالدة، وهذا محال، لأنه لا يمكن أن يوجد معاً ما لا نهاية له من الموجودات، ففرض أن يكون العالم سرمدياً فرض باطل.

واستخدم بونافنتورا في «المناظرة الكلية» Universal Analogy بين الخالق والمخلوقات، أقول استخدم الثالوث النصراني لكي يشرح فكرته في التناظر الذي هو بين الأنموذج «الخالق» والنسخة «المخلوقات». فجعل للنفس ثلاث قوي: الذاكرة والعقل، والإرادة. وجعل لله الواحد في الماهية أقانيم ثلاثة. وجعل في النفس الواحدة في الماهية أقانيم ثلاثة والآب يلد المعرفة السرمدية التي في الكلمة، والكلمة ترتبط بدورها بالآب عن طريق الروح القدس، والمحبة هي التي تربط بينها جميعاً[1].

ويقوم اللطف الإلهي بثلاث عمليات: التطهير، والتنوير، والتكميل، مما يمكّن النفس من العودة إلي صورتها الإلهية الأصلية Deiformis، فالهدف من النصوص هو الصعود في الدرجات التي تؤدي إلي الله تعالي، أو ما سيسميه مالبرانش بعد ذلك الرؤية في الله تعالي.

إن شخصية بونافنتورا تمثل في جوهرها الشخصية النصرانية خلال فترة محددة هي العصور الوسطي خير تمثيل بل تعتبر مثالاً حياً لها. فقد ولد في

---

(١) نفس المصدر، نفس الموضع.

وانظر كذلك:

* Spargo, E., J., M. The Category of the Aesthetic in the philosophy of St. Bonaventure, New York, 1953.

** Prentice, R. P., The Philosophy of love According to St. Bonoventure, ed. New York, 1957.

الفترة الحرجة في تاريخ الكنيسة، وألقي علي عاتقه - سواء بقصد أو بدون قصد - إقامة مذهباً لاهوتياً نظرياً، وهذا ما أحسه في نفسه. وفي ذات الوقت لم يحاول أن يدفع شر هجوم العلمانيين عن الكنيسة. كما أخذ بالموقف الوسط بين تعاليم الفرنسيسكان الجامدة وبين تعاليم المذاهب الأخري. فضلاً عن ذلك تدل كتاباته النظرية وشروحه علي اتجاهه التركيبي ونزعته العملية التي واجه بهما أصحاب النزعة العقلية. وأخيراً قام بونافنتورا برأب الصدع بين المملكتين النصرانيتين اليونانية واللاتينية[١].

«ونجد عند بونافنتورا سائر الآراء المشتركة بين الأوغسطينيين، تركيب المخلوق أياً كان من ماهية ووجود، ومن هيولي وجسمية أو روحية، وصورة، ومن صور متعددة بتعدد الكلمات، وعدم التمايز بين النفس وقواها؛ وانطواء الهيولي علي أصول بذرية، وإلا أضيفت للمخلوقات قدرة خالقة هي لله وحده، ولزم أن الطبيعة تحدث شيئاً من لا شيء. وقد كانت لنظريته في المعرفة أثر قوي حتي لنقول إن ديكارت ومالبرانش وأتباعهما أقرب إليه منهم إلي أوغسطين. ومذهبه في جملته قوي محبوك الأطراف تتألق فيه مواهب عالية من حرارة الروح وسمو الفكر وجمال الأسلوب[٢].

٥- توما الأكويني

ولد توما الأكويني Thomas Aquinas عام ١٢٢٥ في مدينة أكوينو الواقعة بين روما ونابولي، لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي، تلقي تعليمه في إيطاليا وباريس وتتلمذ في الفلسفة واللاهوت علي يد ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات من عام ١٢٤٨ وحتي عام ١٢٥٢، وقد رافقه توما في رحلاته، ودرس أرسطو في روما علي يد «غليوم موريكا»، من النصين اليوناني والعربي، وتوفي عام ١٢٧٤، تاركاً وراءه بعض المؤلفات المهمة وهي:

---

(1) Op. Cit., p. 343.

وانظر أيضاً:

* القديس بونافنتورا: حياة القديس فرانسوا الأسيزي، ترجمة لجنة العلماء.
** إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.
*** أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي (من القرون الوسطي حتي العصر الحديث)، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص ١٣٤.

أ - الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وسميت أيضاً بالخلاصة الأولي.

ب- الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica، وهي خلاصة لم يتمها، وقد وضعها لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، وانتهي الأمر إلي تحريم الرشدية فيما بين ١٢٧٠-١٣٢٤.

وهناك شروحاً وضعها توما لأعمال أرسطو ظلت موضع اعتبار طوال فترة العصور الوسطي، ومن أهمها:

تفسير العبارة - البرهان - السماع الطبيعي - تفسير كتاب السماء والعالم - الكون والفساد - كتاب الآثار العلوية - كتاب النفس - الحس والمحسوس - ما بعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة(١).

ولقد اعتقد توما الأكويني بعدم جدوي الميتافيزيقا Metaphysics، كما أنه رأي عدم السهولة في فهم الأفكار الدينية، وأنه يمكن تفسيرها وشرحها باعتبارها أحداث نفسية - اجتماعية Psycho - social وهو ما أظهر الملامح الرئيسة لفلسفته.

بينما اعتقد توما سهولة إدراك الكون Universe عن طريق الفكر الإنساني المحدود، وعن طريق تتبع ظواهره وتجميعها. كما أن له طبيعة عليا أبدعها الله تعالي وهو سبب وجودها، وعنه صدرت الطبيعة. «كذلك يعتقد توما الأكويني أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين: المبدع والمبدع؛ لأن الإنسان كأثر ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا، ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه. وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم... بين السبب الخارق للطبيعة، والنتيجة (الأثر) الطبيعية، أي أن الصلة هنا بين سبب ونتيجة... بين خالق ومخلوق، أو واجد وموجود»(٢).

---

(١) انظر: * ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ص ص ٧٥ - ٧٦.

** هنري توماس ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، العدد ٣١٣، دار الهلال، القاهرة، ١٣٩٧-١٩٧٧، ص ص ٦٧-٦٨.

(٢) ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ص ص ٧٨ - ٦٨.

إن السمة الرئيسة في فكر توما هي الفكر اللاهوتي والفلسفي معاً، وهو فكر يسعي لفهم طبيعة العلاقة بين القوي العاقلة للإنسان، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلّص عند النصاري بوصفه عقلاً محضاً وروحاً خالصة، وذلك عنده من خلال فهم الكون[١].

وتمثل تلك الفترة الاهتمام الأيديولوجي في مناقشة العلاقة بين اللاهوت Theology (الدين) وبين الفلسفة Philosophy، أو بين النقل والعقل. وبهذا المفهوم أصبح الإيمان Faith نوعاً من أنواع المعرفة، والمعرفة نوعان: معرفة إيمانية يستمدها الإنسان من داخله، ومعرفة مادية يستمدها من عقله وحواسه.. ولكن الحقيقة واحدة في رأي توما الأكويني، يصل إليها الإنسان في مجال الدين بالتصديق والإيمان القلبي، ويصل إليها في مجال الفلسفة بالعقل عن طريق الاستنتاج والقياس.

ولقد لخص أحد اللاهوتيين رأيه في العلاقة بين الإيمان أو الاعتقاد الديني، وبين الفكر الفلسفي العقلي في عبارة واحدة مؤداها «إني أؤمن لأنه لا يوجد شيء معقول» Credo quia absurdum[٢].

وأخيراً، نقول كان لتوما الأكويني أفكاره الخاصة في الذات الإلهية لذلك قدّم خمسة أدلة علي وجود الله تعالي تتعلق بالحركة (وهو هنا متأثر بفلسفة أرسطو) المحرك الأول الذي لا يتحرك، وجوهر الموجود المتحرك، وواجب الوجود وممكن الوجود، وتفاوت الموجودات في الصفات العامة وأخيراً دليل مستمد من نظام الطبيعة وتناسقها.

أما صفات الله تعالي فهيٰ العلم والإرادة والقدرة والعناية الإلهية، وقد جعل توما الملائكة على رأس الخليقة، وإن كانت الملائكة أرواح لديه.

كذلك له نظريات في الإنسان والأخلاق والسياسة والمعرفة الإنسانية[٣].

---

(١) نفس المصدر، ص ٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ص ٥٨ - ٨٤.

(٣) انظر: *يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية، ص ص ١٦٩ - ١٨٥.

**ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ص ص ٨٥ ، ١٤٥.

... ظهر تيار جديد في القرن العشرين يستمد أصوله من فلسفة توما الأكويني عرف باسم «التوماوية الجديدة»، وهو اتجاه فلسفي مثالي ظهر عند ماريتان وجيلسون وبوشنسكي وغيرهم الذين حاولوا الجمع بين الموضوعات الأساسية في مذهب توما وبين العناصر الأساسية للمذاهب المثالية المتأخرة والمعاصرة عند كنط، وهيجل، وبرجسون، وهوسرل، وهيدجر، وكارل ياسبرز(١).

تعقيب

لم تنل فلسفة العصور الوسطي ما تستحقه من اهتمام، بسبب اختلاف الآراء حول أهميتها الفلسفية، بل إن مؤرخي هذه الحقبة الزمنية وقفوا منها ما بين مؤيد ومعارض. ومهما كانت الظروف والأقوال علي اختلافها وتباينها فلا يمكن اغفال هذه الفترة من الدراسات الإنسانية سواء كانت فلسفية أم تاريخية أم اجتماعية أم غير ذلك، لأنها ساعدت بشكل أو بآخر علي بناء الوعي الأوروبي وتشكيله باعتبار أنها تمثل حلقة وسطي أو قل متوسطة بين الفلسفة اليونانية بمرحلتيها وبين الفلسفة الحديثة التي بدأت هيمنتها علي حياة الفكر الإنساني بدءاً بعصر النهضة وانتهت ببدايات الفلسفة المعاصرة مع بزوغ فجر القرن العشرين.

وعلي الرغم من اتفاق معظم، إن لم يكن كل المؤرخين، علي اعتبار فترة العصور الوسطي فترة ظلام Dark Ages لأسباب ذاتية ترجع إلي الأوروبيين ذاتهم إلا أن الأستاذ يوسف كرم يري رأياً آخر يذكره في كتاب «الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» يقول في ص ١٣.

«إنه (عصر الجهل والظلام في أوروبا في العصور الوسطي) لم يكن مقصوداً بالذات وإنما كان أمراً واقعاً مؤقتاً بسبب غزوات البرابرة التي أوقعت أوروبا في الخراب والفقر، وثانياً بسبب الفتوحات الإسلامية التي زادتها ضنكاً بحصر البحر المتوسط، فعطلت تجارتها مع الشرق، واضطرتها للإنكماش علي نفسها والاقتصار علي الزراعة».

ولكنني أري أن يوسف كرم – مع تقديري الكامل لأستاذيته – جانب الحق والصواب ونظر إلي الأمر نظرة عنصرية ضيقة لكي ينفي الجهل والظلام عن

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ١٥٢.

أوروبا وينسبه إلي البرابراة والمسلمين، علماً بأن البرابرة هؤلاء كانوا قبائل أوروبية اعتادوا علي أن يحيوا حياتهم الأولي كعصابات مغيرة وقطاع طرق وقراصنة مثل قبائل الفايكنج وغيرهم.

أما المسلمين في أوروبا فقد دخلوها بنور العلم والإيمان والأخلاق الحميدة، لم ينادوا بقتل أو سفك للدماء، لم ينادوا بجهل وظلام، بل علي العكس تماماً وتشهد إنجازاتهم علي ذلك فقد ظهر أولاً شخصيات عظيمة مثل ابن حزم الأندلسي مؤرخ مجتمع الطوائف، والعالم الفقيه، وابن طفيل وكان فيلسوفا وطبيباً وشاعراً وابن رشد الفيلسوف الذي سيطر بأفكاره المتقدمة علي العقول في الشرق والغرب قروناً طويلة حتي حورب وحورب أتباعه من المريدين وطلاب العلم، وكان هناك العالم عباس بن فرناس، والغافقي أعظم قائد عربي عرفه الغرب، ناهيك عن ابن خلدون وابن حيان وابن مردنيش وابن الخطيب والشاعر ابن زيدون وغيرهم كثيرون، مما يضيق المجال عن ذكرهم وذكر آثارهم، ويكفي الإنسان أن يطلع علي نفائس المكتبة العربية في الاسكوريال بأسبانيا حيث يحتفظ في مكتبة ديرها بمجموعة ثمينة من الكتب العربية، معظمها أندلسية ومغربية، تبلغ نحو الألفي مخطوط. ويقوم بالاشراف عليها الآباء الأوغسطينيون[1].

ولقد واجه المسلمون في أوروبا أسوأ معاملة وحروب ضروس، فضلاً عن جبروت الكنيسة التي لم تكن تدافع عن الين النصراني بقدر ما كانت تدافع عن مصالحها الشخصية وصولجانها وثرواتها.

ويؤكد دزموند بول هنري في الإنسكلوبيديا الفلسفية الصادرة في نيويورك عام ١٩٦٧ علي هذه الحقائق التي أذكرها فهو لا يتعصب كما يفعل غيره، بل يذكر أن الأعمال الأرسطوطاليسية قام بترجمتها والتعليق عليها العرب المسلمين ويصف حضارتهم بأنها إسلامية متقدمة The more advanced Islamic civilization، ومن بين المفكرين المسلمين الذي ساهموا مساهمة فعّالة في مضمار الفكر الفلسفي الإنساني الفارابى (٨٧٠-٩٥٠) Al Fàrabi، وابن سين

---

(١) محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي، العدد ٢٠، الكويت، ١٥ يوليو ١٩٨٨، وهو من الكتب القيمة التي تقرأ فيها ملخصاً وافياً لتاريخ العرب المسلمين في الأندلس.

(٩٨٠-١٠٣٧) Avicenna، وابن رشد (١١٢٦-١١٩٨) Averroes وغيرهم، ومن خلال هذه الأعمال المترجمة من اليونانية مباشرة والسوريانية تعرف المفكرون الغربيون علي كل الكتابات الأرسطوطاليسية وغيرها[1].

وفي الوقت الذي لم يحاول فيه المفكرون الأوروبيون في العصور الوسطى العمل علي تطور العلوم خاصة الطبيعية وعلم الفلك، انطلق المفكرون المسلمون في جميع المجالات يفكرون، ويخترعون، ويكتبون ويترجمون، ويعلقون ويحفظون التراث الإنساني من الضياع.

ويكتب لنا «يوهان هويزنجا» في كتابه «اضمحلال العصور الوسطى» (١٩٥٥) The Waning of the Middle Ages أحداثاً يندي لها الجبين عن الحياة في أوروبا في العصور الوسطى خاصة فرنسا وانجلترا وهولندا (الأرض الوطئة أو المنخفضة). كلها صراعات بين الاتجاهات الدينية المختلفة، فضلاً عن الصراعات السياسية والعسكرية بين النبلاء من أجل السلطة والمال والنساء، ويضيق المجال هنا عن ذكر ما ورد في كتاب هويزنجا البالغ عدد صحفه حوالي ٣٥٠.[2].

(1) Henry, Desmond Paul, Medieval philosophy, vol, 5, p. 253.

(٢) يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني ٣٠٥، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

الفصل الثاني
بزوغ عصر النهضة

مقدمة

إذا أردنا الحديث عن الفلسفة الحديثة فعلينا أن نلقي الضوء علي أهم الخصائص الحضارية التي سادت في تلك الفترة. والفلسفة الحديثة عبارة نطلقها عادة علي التيارات الفكرية التي انتشرت أفكارها ابتداء من القرن السابع عشر حتي نهاية القرن التاسع عشر، كما أن الفلسفة القديمة عبارة نطلقها علي التيار الفكري الإغريقي الذي ساد خاصة في بلاد اليونان وجنوب إيطاليا فيما بين القرون السادس قبل الميلاد والثاني الميلادي، وفلسفة العصور الوسطي تطلق علي الفكر الفلسفي والديني فيما بين القرون الثالث الميلادي والرابع عشر الميلادي.

وقبل أن ندرس المذاهب الفكرية الفلسفية التي سادت القرون الثلاثة فيما بين القرن السابع عشر وحتي آخر القرن التاسع عشر، أي فيما بين انتهاء فلسفة العصور الوسطي وبداية الفلسفة الحديثة فعلينا نلقي الضوء علي الفترة الواقعة بين القرون الرابع عشر والسادس عشر.

ويمكن فهم هذه الفترة بذكر أهم الخصائص الحضارية في تلك الحقبة من الزمن وهي أربع خصائص هي: عصر النهضة الأوروبية، وحركة الإصلاح الديني، ونشأة العلم الحديث، وأهم الأفكار الانتقالية.

أولا: عصر النهضة الأوروبية

عصر النهضة يمثل حركة فكرية نشأت أولا في إيطاليا في القرن الرابع عشر الميلادي، يتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي (التقليدي)، ويهتم بالنشاط الفردي الذهني (العقلي) العلمي والفني. إذاً فهي فترة في التاريخ الأوروبي تمتد كما ذكرت في المقدمة - من القرن الرابع عشر وحتي نهاية القرن السادس عشر الميلاديين. ازدهرت خلالها الأنشطة الفكرية والفنية، وهي من اللفظ الفرنسي Renaissance بمعني إعادة الولادة Rebirth والتجديد Renewal، من الفعل Renaitre أي يولد مرة أخري To be born again، ومن اللفظ اللاتيني Renàsci[1].

(1) Macmillan dictionary, William d. Halsey / Editorial director, New York, 1973, p. 843.

ويختلف عصر النهضة عن عصر التنوير في أوروبا فعصر «التنوير» L'Illumination / the enlightenment / Aufklärung يرتبط أساساً بصدور كتاب جون لوك «مقالة في الفهم الإنساني» ١٦٩٠ Essay on the Human Understanding، كما يضم أيضاً مفكرين انجليز أمثال لوك، وبركلي وهيوم، وفرنسيين أمثال ڤولتير وروسو وهم الفلاسفة الذين أقاموا أنساق فكرية عظيمة، اهتموا في أعمالهم بالإنسان والإنسانية وليس بالكون[١].

وقد عاصر مفهوم عصر النهضة (الإحياء) مفهوم الرومانسية أو كما يسميها البعض الرومانتيكية The concept of romanticism فكلاهما له دلالة علي النزعة الفردية Individualism، كما أن معظم اهتمام العباقرة كان موجهاً نحو الأدب والفن بصفة خاصة ثم بالفلسفة علي وجه العموم، وكلا المفهومين لم يختلف حولهما الناس في دول أوروبا، بل فهمه الناس في جميع أنحاء أوروبا، وأصبح من الممكن أن يشير كل فرد فيه إلي أعمال «أوجست فلهالم» August Wilhelm وشليجل Schlegel ومدام شتايل Madame de Staél، ولم تبدأ معارضة مفهومات النزعة الكلاسيكية والنزعة الرومانسية إلا في القرن الثامن عشر وخاصة لدي الشعراء الألمان مثل دنهام Denham ودرايدن Dryden وبوب Pope[٢].

ولا غرو أن نقول أن النهضة الأوروبية انبثقت أول الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريباً، واستمرت بها حوالي قرنين من الزمان. وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية في إيطاليا هو التحرر من سلطان الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها، ومن الفلسفة المدرسية التي أتت بها العصور الوسطي.

ونلاحظ أن سلطان الكنيسة الكاثوليكية ونعني به سلطة البابوات Popes قبل عصر النهضة كان سلطاناً طاغياً، وكان يوجد نوعان من السلطة: السلطة المدنية وتتمثل في الحكومة القائمة، والسلطة الدينية وتتمثل في البابا. كان البابا وقساوسته والإدارات التابعة لهما يشرفون علي كل شيء له علاقة بالدين مثل الكنائس وأداء

(1) Wright, William kelley, A History of Modern philosophy, the Macmillan company, New York, 1946, p. 7.

(2) Thorby, a. K., The Romantic Movement, Longmans, London, second Impression, 1969, (First Impression 1966), p. 28.

الطقوس كانت تتم تحت اشرافه بحيث لا تستطيع كنيسة مهما كانت أن تؤدي طقوساً أو تنشر كتباً إلا ما يسمح به البابا الذي كان يتدخل حتي في نشر الكتب الفلسفية والعلمية معاً التي تدرس في الجامعات أو تلك التي تنشر خارج الجامعة، فقد كان يسمح مثلاً بنشر كتب أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني، ويمنع نشر أو تدريس أجزاء من كتب أفلاطون أو أرسطو إلا ما كان متفقاً مع عقائد الكنيسة.

ويلاحظ أن البابا كان يتدخل في شؤون الملوك ورؤساء الحكومات حتي أن رضا الله تعالي كان يقاس بمدي استمرار البابا في الحكم، ولم يمنع كل هذا البابوات والقساوسة من ارتكاب المعاصي حتي أصبحوا مثلاً للفساد والانحلال الخلقي والبعد عن الدين، وكانوا يتصفون مثل ملوك ذلك الزمان وحكامه بالخداع والمكيدة والخصومات فيما بينهم وكانوا ينشرون ادعاءات وأكاذيب كثيرة مثل أن مفاتيح الجنة في أيديهم، يدخلها من يشاء من الناس بإذنهم، ومن أراد الجنة فعليه أن يتقرب إلي رجال الدين بالمال، ومن يرضيٌ عنه رجل الدين يمنحه ما كان يسمي بصكوك الغفران. مما شجع الناس علي اقتراف الذنوب والمعاصي ثم يذهبوا إلي رجال الدين القساوسة للاعتراف لقاء مبلغ من المال يدفعونه.

ولقد دعت حركة النهضة إلي التحرر من سلطة الكنيسة كما دعت أيضاً إلي التحرر من سلطان الفلسفة المدرسية مما جعل الناس يكرهون كل الفلسفات الدينية اليونانية والنصرانية علي السواء مما سيكون له أثر بعد ذلك في تشجيع الفلاسفة لتقديم أنساق فلسفية بديلة – وكره الناس كذلك المنطق الصوري الأرسطي. ونادي المفكرون الطليان بأن كلا من الفلسفة والمنطق الصوري عقيم لا يفيد في تقدم العلم، مما شجع الناس على رفض الخضوع لسلطان أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الدين.

١- النهضة فى إيطاليا

أما إذا أردنا الإشارة إلي الحالة السياسية في عصر النهضة فسنجد أن إيطاليا كانت مقسمة إلي خمس مدن كبري لكل منها حكومتها ودستورها واستقلالها الداخلي والخارجي، وهذه المدن هي ميلانو والبندقية وفلورنسا وروما ونابولي. وقد اشتركت هذه المدن الخمس في مقاومتها لنظام الاقطاع الذي نشأ تحت جناح سلطان البابا مما أدى كذلك إلي ظهور طبقة الأشراف والنبلاء التي تعالت على

الشعب وأفراده العاديين. واستطاعت البندقية أن تتميز باتصالها بحضارة الشرق العربي عن طريق التجارة مما ساعد علي انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلي أوروبا عن طريقها.

ولكن مع نهايات القرن الخامس عشر تقلصت أهمية البندقية وقلت قيمتها الاقتصادية بعد أن اكتشف فاسكو داجاما عام ١٤٩٧م طريق رأس الرجاء الصالح الذي أصبح طريق التجارة إلي الهند دون الحاجة إلي المرور بإيطاليا مما أصاب اقتصادها في الصميم وحتي حفر قناة السويس.

وكان لفلورنسا شأن كبير في مجال الفكر والأدب حتي أن بعض المؤرخين يشبهها بأثينا في عصر ازدهارها، اجتمع في فلورنسا حب المال، والجمال، والانفتاح علي العالم، والتطلع إلي المعرفة. ونشأ فيها مؤرخون فلورنسيون تربوا علي حب التاريخ الروماني والاغريقي وعركوا الحياة في المجالس المدنية وفي بلاطات الأمراء الأجانب.

وأحرزت فلورنسا تقدماً كبيراً في مجالات مختلفة منها الأدب والعلم والصناعة والتجارة، ومنها خرج علم الاقتصاد السياسي، ويعتبر «جيتشارديني» أهم مؤرخ لفلورنسا باتفاق أكثر من وضعوا كتباً عن الرينسانس «النهضة». وقدّم في سنواته الأخيرة كتابيه «حوار في نظام فلورنسا» و «الحكاية الفلورنسية» وهما من أحسن ما كتب في هذا المجال[1].

وكان من أشهر أعلام عصر النهضة في إيطاليا ليوناردو دافنشي Leonardo da Vinci ومايكل انجلو بواناروتي Michelangelo Buanarroti ومكيافللي.

سنقتصر علي الإشارة إلي فكر مكيافيللي باعتباره الأقرب إلي دراسة الفلسفة خاصة الفلسفة السياسية.

نيقولا مكيافيللى

لم تكن هناك نهضة فلسفية بالمعني المفهوم في إيطاليا خلال النهضة، مثلما كانت هناك نهضة فلسفية في بلاد اليونان انجبت للبشرية سقراط وأفلاطون

(١) د. حسين فوزي، تأملات في عصر الرينسانس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٦٢-٦٧.

وأرسطو. ولكن كانت في إيطاليا نهضة فكرية إيطالية تمثلت في فلسفة السياسة ومن أبرز أعلامها نيقولا مكيافيللي (١٤٦٧-١٥٢٧) Nicola Machiavelli.

دوّن مكيافيللي نظريته السياسية في كتابه المشهور «الأمير»، يقال أنه لم يعط فيه مواعظ أو نصائح للحكم أو المواطنين، ولم يقترح دستوراً مثالياً يحتذيه الحكام وإنما كان مهتماً فقط بالتصوير الواقعي للأوضاع السياسية القائمة في إيطاليا، يصور ما هو موجود بالفعل ويبرزه في صورة واضحة، كما اهتم ببحث الوسائل التي عن طريقها يخضع الحاكم المواطنين لسلطانه وكيف يحافظ علي حكمه، ومتي يفلت منه الزمام فتثور عليه الجماهير.

واستعرض مكيافيللي الصفات التي يقوم عليها نجاح الحاكم مع التركيز علي الأمير تشيزاري بورجيا. وأسوأ ما يقال عن إيطاليا القرن السادس عشر يجيء في معالجة ماكيافيللي ببراعة وصراحة عجيبة لحكم هذا العاهل المجرم لا تنديداً بأخلاقه وسلوكه وإنما تسجيلاً لطريقته في الحكم اللاأخلاقي، وهي المثل الأصدق لنجاح «الأمير».

وفي الفصل الخاص بـ «كيف يحافظ الحكام علي كلمتهم أو يوفون بوعودهم» بدأه ميكافيللي بالتأكيد علي أن صراع الحياة في حدود القانون عمل إنساني، وأن الإتكاء علي القوة عمل وحشي، إنما يلجأ إلي هذا الأخير عندما لا يصلح الأول، أي نعم، ويجب علي الحاكم أن يجمع في شخصيته بين الإنسان والحيوان. ولا ينصحه ماكيافيللي بأن يكون شريراً. وإنما هي إحدي الوسائل التي تمهد له الدفاع عن مملكته.

ونحن لا نعرف شيئاً عن حياة ماكيافيللي، إلا أن طريقته أصبحت مثالاً لوصف طغاة العالم بالمكيافيللية أمثال هتلر وموسوليني وستالين وغيرهم من الطغاة في آسيا وأفريقيا وأمريكا الوسطي والجنوبية (اللاتينية)، ويجمعهم الفصل بين عملهم السياسي وبين أخلاقياته، فعملهم يوصف باللا أخلاقية ما دام يحقق لهم النجاح في حكمهم بالعنف والغش والظلم والكذب والفساد بكل أشكاله[١].

وقد أعجب ماكيافيللي بتشيزاري بورجيا ابن البابا الإسكندر السادس وجعله أنماذجاً لكتاب «الأمير» حتي اشتهرت في التاريخ السياسي «ألاعيب بورجيا». فهو «الذي يشعر بالحاجة إلي حصانته وسط أعدائه والذي يتمكن من ضم أحلاف

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٧٢ - ٧٨.

له بمختلف الوسائل: بالمال، والوظائف، وبالقوة والغش، فلن يجد أنموذجاً أقوى ازدهاراً من تشيزاري بورجيا[1].

ولم يجد مكيافيللي بأساً من اسداء النصح للحاكم ليحتفظ بسلطانه، ولكن النصح هنا لم يكن من قبيل الوعظ الديني أو تقديم نظرية فلسفية في الأخلاق، وإنما كان نصحه صورة من تحرر النهضة الإيطالية من قواعد الدين والأخلاق. فكان مكيافيللي ينصح الأمير بتحديد غاياته تحديداً واضحاً ثم يرسم له الوسائل التي تحقق له تلك الغايات مهما كانت هذه الوسائل. وحدد مكيافيللي ثلاث غايات أساسية يجب أن تسعي إليها الدولة – أي دولة – هي: الاستقلال القومي، والمحافظة علي الأمن، وإقامة دستور منظم.

وينصح مكيافيللي الناس بنبذ الكنيسة ومعتقداتها نتيجة لما شاع عنهم من سوء سلوك البابا والقساوسة والبعد عن التدين بعيداً عن أعين الناس، بل تحمس مكيافيللي للإلحاد ونادي بإعلاء شأن القيم النفعية الشخصية في الأخلاق. ولا مانع لديه أن يكون الحاكم في بعض الأحيان ماكراً كالثعلب، أو مخيفاً كالأسد، فإذا جنح الحاكم إلي الخير فإن حكمه سيزول. وطالما أن معظم الناس تتمسك بالدين فلا مانع أن يتظاهر الحاكم بالفضيلة والتدين وأن يكون أكثر خلقاً من عدوه أو منافسه لاسيما أمام الجماهير الجاهلة لكي يضمن إقبال الشعب عليه وتعلقه به.

٢- النهضة الأوروبية خارج إيطاليا

ما أن بدأ القرن الخامس عشر الميلادي حتي شاعت الحركة الإيطالية في أنحاء أوروبا، فتأثرت فرنسا وألمانيا وانجلترا بها، إلا أنها لم تقتف أثر إيطاليا تماماً في كل خصائص النهضة، لقد اشتركت هذه الدول مع إيطاليا في الثورة علي سلطة البابا، وعلي الفلسفة المدرسية وعلي المنطق الصوري، ولكنها اختلفت عنها في أنها لم تكن تشجع علي الإلحاد مثلها، وإنما كانت هذه الدول تؤمن بالعقائد النصرانية، وعنوا بدراسة الكتاب المقدس وتفهمه، كما أنهم كانوا يتمسكون بقواعد الأخلاق الدينية.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٧٨ – ٨١.

وشارك «ايبوليت أدولف تين»(*) (١٨٢٨-١٨٩٣) Hippolyte Adolphe Taine المؤرخ والناقد والفيلسوف الفرنسي الذي كتب عن تاريخ عصر الإحياء في كتابه «تاريخ الأدب الانجليزي» تحدث فيه عن انتقال النهضة إلي انجلترا حيث بدأت الاكتشافات، وتحركت الصناعة والعلوم نحو طريق التجديد، كذلك بدأت العلوم التجريبية تنمو كالنبت الصالح، واتجه الاصلاح كذلك نحو الاصلاح الديني، ولم يكتف الإنسان عند فحص الأشياء الفردية بحسب ترتيبها الأسكولاني بل اتجه نحو النظرة الشاملة.

وحوالي ختام القرن الخامس عشر تحرك المجتمع الأوروبي وراجت صناعة الصوف فيما يشبه الطفرة حتي بلغ الأمر في انجلترا أن حوّلت أراضي الغلال إلي مراع للماشية ذات الصوف. وجنح ملوك أوروبا فجأة نحو السلام بعد أن كانوا يتحاربون بصفة مستمرة. وبدأ الإيطاليون الاهتمام بالآثار القديمة متأثرين بكتابات بلوتارك وبوكاتشيو[1].

ويعتبر توماس مور (١٤٧٧-١٥٣٥) Thomas More من رجال الفكر الانجليز ويعد من أبرز أعلام عصر النهضة خارج إيطاليا.

ولد توماس مور في ٧ فبراير ١٤٧٧ وتلقي تعليمه في مدرسة القديس أنطونيوس في لندن، ثم التحق وصيفا بمنزل الكاردينال جون مورتون John Morton، وكان رجلاً من خيرة رجال عصره، كان يدعو إلي إحياء دراسة اللغة والأداب اليونانية والجيد من الأعمال اللاتينية. والتقي في حياته بالعلامة الهولندي إرازموس (١٤٦٦-١٥٣٦) Erasmus ونشأت بينهما صداقة وطيدة امتدت طوال حياتهما. وكانت تتنازع مور رغبتان: رغبة في الاتجاه إلي حياة الرهبنة والخدمة الدينية ومواصلة البحث والدراسة، ورغبة في ممارسة القانون والمشاركة في الحياة العامة[2].

(*) من أهم كتب إيبوليت تين، «تاريخ الأدب الانجليزي» في خمسة مجلدات (١٨٥٣)، و«الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيكون في القرن التاسع عشر» في مجلدين (١٨٥٦)، و «المثل الأعلي في الفن» (١٨٦٧)، وكتابه الفلسفي «في العقل» في مجلدين (١٨٧٠) و «أصول فرنسا المعاصرة» في إثني عشر مجلداً صدرت تباعاً بعد سنة ١٨٧٠.

(١) نفس المصدر، ص ص ١٣٤ - ١٣٦.

(٢) د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، تأليف توماس مور، وترجمة الدكتورة أنجيل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤، ص ص ١٦-١٨.

تزوج مور من ابنة رجل فاضل هو جون كولت John Colt وفي ذلك يقول إرازموس:

«تزوج فتاة صغيرة من أسرة طيبة، كانت قد نشأت مع إخوتها في منزل والديها في الريف وقد اختارها ومازالت في طور التكوين، حتي يتمكن بسهولة أكبر من تشكيلها كما يريد. ولذا عمد إلي تلقينها الأدب وتدريبها علي جميع أنواع الموسيقي.، وقد نجح في ذلك بحيث أصبحت زوجة رقيقة جذابة عند وفاتها، ومازالت شابة، تاركة له عدداً من الأطفال»[١].

وقد اضطر إلي الزواج مرة ثانية من السيدة أليس ميديلتون.

أما عن أعماله فكانت:

* Epigrammata Thomae Mori pleraque E.Graecis versa.

مقطوعات توماس مور اللاذعة والكثير من الأبيات المترجمة من لغة الإغريق.

* Carmen Gratulatorium.

نشيد التهنئة، بمناسبة اعتلاء هنري الثامن عرش انجلترا عام ١٥٠٩.

* Four last Things - ١٥٢٢

الأشياء الأربعة الأخيرة.

*Dialogue of Comfort against Tribulation (١٥٣٤)

محاورة الراحة ضد المحنة.

* Meditations - ١٥٣٤ • تأملات

* Prayers. ١٥٣٥ • صلوات

كتبه مور وابنته الكبرى مارجريت

وتتكون «يوتوبيا» مور من جزءين أو كتابين كتب الثاني أولاً في مدينة أنتورب عام ١٥١٠، ثم كتب الأول بعد عودته إلي لندن عام ١٥١٦. وقد صاغ مور الاسم من كلمتين يونانيتين هما Ouو Topos ومعناها لا – مكان ولكنه أسقط

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١. عن:
Erasmus' Letter to Ulrich von Thutten, 23 July 1519, R. W. Chambers, Thomas More, Peregrine Hutten Books, 1963, p. 89.

حـرف O وكـتب الكلمـة باللاتينيـة: Utopia وهي نفس اللفظ المسـتـخـدم في الانجليزية، والذي استخدمه في العربية بعض كبار المترجمين العرب من قبل[١].

وقد سبق توماس مور فلاسفة آخرين استهواهم نفس هذا العمل فكتب أفلاطون «الجمهورية»، وكتب أرسطو «السياسة»، وكتب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» وكتب أوغسطين «مدينة الله». و «أما ما يميز يوتوبيا مور عن تلك الأعمال السابقة لها فهو الشكل الأدبي الروائي الذي قدهم به توماس مور عالمه المثالي من ناحية، وارتباطها بعالم الواقع ومشاكله ارتباطاً وثيقاً من ناحية أخري»[٢].

وقد أعطي مور اسم يوتوبيا لجزيرة نائية في نصف الكرة الجنوبي، وكأنه يريد أن يقول ليس في أوروبا مجتمع يصلح لأن يكون مجتمعاً فاضلاً فكلها مجتمعات فاسدة، أو أن المجتمعات في البلاد النائية أكثر صلاحية للمجتمع المثالي.

تصور مور سكان تلك الجزيرة يعيشون في شيوعية فليس هناك ملكية فردية خاصة فالملكية الخاصة من أسباب الفساد والظلم. يعيش سكان الجزيرة في منازل متشابهة، وقد أباح الزواج وتكوين الأسرة، يكبر الأولاد فيعيشون في منازل والديهم كما كانت تفعل الأسر في صعيد مصر وريفه. وليس لأبواب المنازل أقفال فلا معني للسرقة في مجتمع الكل يملك ما يملكه الآخرون، وهكذا.

يحضر الناس في الجزيرة محاضرات صباحية فالكل يطلب العلم ويسعي نحو المعرفة. ثم يذهبون إلي أعمالهم ويعودون للغداء والراحة، وفي الليل تخصص ساعة للعب والمسامرة، لكي يصحوا في اليوم التالي مبكرين مقبلين علي أعمالهم في نشاط.

إذاً فالكل في الجزيرة مثقفون وعلماء ورجال دين، يسعي الكل وراء اللذة العقلية والصحة.

وأهم ما يؤخذ علي يوتوبيا مور وجود العبيد Slaves الذين هم أسري الحرب في المعارك التي يخوضها اليوتوبيون أنفسهم، والذين يحكم عليهم بالخروج علي تعاليم الدين وقانون الجزيرة، ويوثق العبيد بالأغلال ويحكم عليهم بالأشغال

---

(١) نفس المرجع، ص ١١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣.

الشاقة، ولكنهم يصبحون أحراراً إن أظهروا توبة وصلاحاً. وأبناء العبيد ليسوا عبيداً[1].

ثانياً: حركة الإصلاح الديني

ذكرت أن أول خاصة حضارية ظهرت في أوروبا في أعقاب العصر الوسيط وقبيل نشأة الفلسفة الحديثة كانت حركة النهضة الأوروبية التي بدأت في إيطاليا ثم انتشرت دعواها في سائر الدول الأوروبية.

أما ثاني الحركات في تلك الفترة فهي حركة الإصلاح الديني، تلك الحركة التي بفضلها ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتي Protestantism ظهرت أولاً في ألمانيا علي يد مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٨٦) Martin Luther، وفي إنجلترا قادها اللورد جون كالفن (1509-1564) John Calvin ولعل الحركة في إنجلترا كانت امتداداً لنظيرتها في ألمانيا.

ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني في أساسها ثورة علي البابا والكنيسة الكاثوليكية والثورة علي صكوك الغفران وحق البابا في تلقي اعترافات عباد الله تعالي ومفاتيح الجنة.

وقد أبان مارتن لوثر أن مثل هذه الأمور ما هي إلا خرافات Superstitions لا أساس لها من الصحة، فضلاً عن أنها بدع مرفوضة. وتتميز ثورته في إقامة دعائم جديدة للديانة النصرانية تستقل بعض عقائدها عن كنيسة روما. وأهم دعائم لوثر أن الفرد النصراني مستقل عن سلطة البابا والكنيسة. وأن الكنيسة لا تملك له ضراً ولا نفعاً، ورفض عادة تقبيل أيدي القساوسة بسبب رفضه لتقديسهم، بل إن السلطة الروحية قائمة بين الفرد وخالق الفرد مباشرة دون توسط القساوسة أو غيرهم.

وأسس مارتن لوثر في ألمانيا ما يشبه الكنيسة الكاثوليكية أي لا مانع لديه من أن يكون الملك رئيساً للكنيسة البروتستانتية إذا كان هذا الملك بروتستانتياً. وبعد انتقال هذه الحركة إلي إنجلترا وقد آمن من الانجليز بلوثر كثيرون، بل إن بعض ملوك انجلترا اعتنق الديانة الجديدة ومنهم هنري الثامن واليزابيث الأولي.

ولكن حدث رد فعل لحركة لوثر، إذ قامت حركة اصلاحية دينية جديدة مناوئة قادها جماعة من رجال الدين في فرنسا ثاروا علي كنيسة روما وعلي

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٧.

حركة لوثر معاً. وكانت هذه الحركة الاصلاحية الجديدة نواة لجماعة اليسوعيين أو الجزويت Jesuit وهم جماعة أخذوا علي عاتقهم اعلان الحرب علي الإلحاد وفتحوا لهم المدارس الخاصة التي تربي النفس تربية يسوعية عمادها الطاعة العمياء للرؤساء، وأخذ حياتهم بالنظام الشديد الصارم في اليقظة والنوم والنشاط العادي والأعمال، وكانوا يعتقدون بأن الدين لا يكون فقط بالإيمان وإنما أيضاً بالخدمات الإنسانية التي يؤديها الإنسان لأخيه الإنسان، وتعليم الناس وتثقيفهم في شتي العلوم والمعارف سواء كانت علوماً ومعارف دينية أم دنيوية.

ويرجع إلي هذه الجماعة اليسوعية تاريخ الجماعات التبشيرية Missionary التي انتشرت شرقاً وغرباً وخاصة في البلاد المتخلفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية لتبشر بالنصرانية في جميع أنحاء العالم.

ولعل من السابق لأوانه أن نذكر أن رينيه ديكارت كان أحد طلبة هذه المدارس اليسوعية.

ثالثاً: نشأة العلم الحديث

الخاصية الثالثة من الخواص الحضارية التي ميّزت الفكر الإنساني وقدمت لبدء ظهور الفلسفة الحديثة كانت نشأة العلم الحديث ونقصد بالعلوم الحديثة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والفلك والرياضيات، والمقصود بالنشأة نشأة علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء نشأة تجريبية تقوم علي أساس المنهج العلمي الحديث المتمثل في الملاحظات والمشاهدات والتجارب وتحقيق النظريات العلمية تحقيقاً تجريبياً.

ونقصد بنشأة الرياضيات تطور العلوم الرياضية بفضل الاكتشافات الرياضية الحديثة، مما يعني أنه حدثت ثورة عارمة علي علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء التي كانت شائعة في الفلسفة الإغريقية وفلسفة العصور الوسطي من تأسيس نظريات علمية علي أسس ميتافيزيقية لا صلة لها بالمشاهدات والتجارب.

والحقيقة إن نشأة العلم الحديث لم تكن تمهيداً للفلسفة الحديثة بمعني أنها وجدت فقط قبيل ظهور الفلسفة الحديثة، وإنما بدأ هذا الاتجاه العلمي والتجريبي والرياضي من القرن الخامس عشر ولم يعظم قدره إلا حين بدأت تزدهر الفلسفة الحديثة في القرن السابع عشر.

ومن خصائص الحركة العلمية التي نتحدث عنها اختراع الآلات العلمية

التي أعانت العلماء علي الدقة في الملاحظات والمشاهدات العلمية. ومن الآلات التي ظهرت بفضل المنهضج العلمي والنشاط العلمي الزائد اختراع الميكروسكوب عام ١٥٩٠ والتلسكوب عام ١٦٠٨، والترمومتر (جاليليو) والبارومتر (تورشيلي تلميذ جاليليو)، والمضخة الهوائية (جيريك) Guerricke، وتطورت صناعة الساعات بما يشبه الساعات في القرن السابع عشر بفضل نشاط جاليليو العلمي، وهو من أكبر العلماء الذي ساهموا في إقامة العلوم الطبيعية بعد الحسن بن الهيثم علي أساس تجريبي دقيق ورياضي محكم. ومن هؤلاء العلماء أيضاً كوبرنيق أو كوبرنيقوس Copernicus وكبلر Kepler ونيوتن Newton.

لقد ظهر في عصر النهضة أعلام غير هؤلاء أمثال جلبرت Gilbert الذي كتب كتاباً في المغناطيسية عام ١٦٠٠، ووليم هارفي الذي أعاد اكتشاف الدورة الدموية عام ١٦٢٨ والتي اكتشفها من قبل ابن النفيس، وبويل صاحب النظريات الكثيرة وخاصة قانون الغازات وصيغته «إن ضغط أي كمية من الغاز في درجة حرارة معينة تتناسب تناسباً عكسياً مع كتلتها»(*).

وشهد القرن السابع عشر عدة اكتشافات مهمة في الرياضيات قامت علي أساس دراسات الخوارزمي في الرياضيات منها اختراع أو إعادة اختراع اللوغريتمات علي يد نابير Napier عام ١٦١٤ وتعاون مفكرون كثيرون علي إقامة الهندسة التحليلية وعلي رأسهم ديكارت وحساب التفاضل والتكامل أو حساب اللامتناهيات في الصغر علي أيدي علماء عرب مسلمين وأوروبيين أمثال ابن الهيثم والخورزامي وليبنتز ونيوتن.

رابعاً: أهم الأفكار السائدة

بدأت مظاهر عصر النهضة في الظهور والسيادة بعد أن أصاب الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت في العصور الوسطي الاضمحلال والتدهور، فسادت مظاهر النهضة في إيطاليا أولا ثم تبعتها الدول الأوروبية الأخري، وبدأت الثورات تنشب ضد الدين النصراني في أوروبا من جراء مواقف رجال الكنيسة المنافية للدين والأخلاق بصفة عامة فبدأت تظهر علي السطح مظاهر الاصلاح الديني علي أيدي رجال أرادوا تنقية الدين مما لحقه من شوائب التزييف والحذف والإضافة وفقاً لأهواء من يقومون بشؤون الكنيسة، خاصة مارتن لوثر وجون كالفن مما

(*) انظر للمؤلف: ١ - منطق الاستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩.
٢ - في فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ١٩٩٩.

أدي إلي ظهور عقيدة جديدة هي البروتستانتية، وبدأت المناهج العلمية تسود خاصة وأنها السبيل إلي التقدم المادي الذي كانت أوروبا في حاجة إليه، وشجعهم علي الاستمرار في هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبارود والطباعة والعدسات وغيرها من مظاهر التقدم العلمي والعملي التي لم تعد تستند إلي الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض علي أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد.

ولكن الإنسان ذلك المخلوق العجيب – وجد نفسه قد أسرف في البحث عما يدور حوله في العالم، وأسرف في الاهتمام بما قد يحصل له في العالم الآخر، وما يحصل له في العالم الذي يعيش فيه ،وأدرك بأن ما لديه من قوي كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبير عن ذاته بقوة ووضوح ولذلك عرفت الحركة الإنسانية Humanism لاهتمامها بالإنسان الفرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا وفقاً لما أوتي من إمكانيات طبيعية،[1].

وتري النزعة الإنسانية في الإنسان أرفع القيم، فدافعت عن حريته وتطوره من كافة الجوانب، وقد رفع لواءها دانتي وجيوردانو برونو وفرنسيس بيكون وشكسبير ومكيافيللي ونيقولادي كوسا الأفلاطوني.

لقد كانت النزعة الإنسانية، منذ بداية عهدها، تمهيداً فكرياً لمعظم الثورات التي قامت في أوروبا، وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الاقطاعية، ومن هنا كانت مطالبها بالحرية، والحق في التمتع بالحياة الدنيا، وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة. واتصفت هذه النزعة بصفة التجريد Abstraction، بسبب ردتها إلي مطالب الإنسان الأساسية لتحقيق ،طبيعة الإنسان، الأصلية السرمدية. وبعد نشأة الرأسمالية وسيادتها في أوروبا وأمريكا أصبحت النزعة الإنسانية مجرد ستائر تستتر وراءها طبيعة الرأسمالية المستغلة واللاإنسانية، ولكن يحمد لأصحاب الاتجاه الإنساني وقوفهم ضد جميع أشكال الحرب والنظم العسكرية الديكتاتورية في العالم[2].

ومما يذكر أن كثير من الفلاسفة الذين وجدوا في الفترة الإنسانية – إن جاز ا استخدام هذا التعبير – اعتمدوا في أعمالهم علي ومضات داخلية تشع في

---

(١) .. كريم متي، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)، منشورات جامعة قاريونس، بنغاري، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ١٣.

(٢) ..جم الفلسفي المختصر، ص ص ٧٣ – ٧٤.

نفوسهم وذلك بسبب افتقارهم إلي المنهج العلمي الدقيق المستخدم في الفكر. فإذا كان فلاسفة العصر الوسيط اعتمدوا علي منهج تحديد المعاني والتعريفات الدقيقة للمصطلحات المستخدمة، وعلي القياس الدقيق الذي يعتمد علي الانتقال من مقدمات محددة إلي نتائج صحيحة، فإن فلاسفة عصر التنوير بحثوا عن مناهج أخري، لمواجهة الحقائق الجديدة مما جعلهم يبحثون عن مناهج أخري كانت هذه المناهج السبب وراء ما توصل إليه العلماء من اكتشافات أشرت إلى بعضها في الصحف السابقة[1].

ولقد امتدت فترة النزعة الإنسانية منذ عام ١٤٥٣ وحتي عام ١٦٠٠ وهو العام الذي أحرق فيه جيوردانو برونو.

بدأ نيقولا دي كوسا (١٤٠١-١٤٦٠) Nicholas of Cusa تلك الفترة بفلسفة تنزع منزعاً أفلاطونياً. واكتشف نيقولا أن أداة المعرفة الوحيدة هي الحدس Intutition لأنه أسمي من العقل الاستدلالي، والحدس منهج أو موقف خاص وليس نوعاً من المعرفة الحسية أو العقلية، يشعر الإنسان بذوبان المتناقضات وتوافق الأضداد وانسجامها، فيمثل أمام النفس توحيد مطلق يشتمل علي الله تعالي والعالم معاً. مما جعل معاصروه يتهمونه بالوقوع في وحدة الوجود الشاملة ولكنه دافع عن نفسه بقوله: «إنه إنما يتكلم عن خلق إلهي إرادي أي عن فعل مقصود وليس إيجاد ضروري»[2].

أما جيوردانو برونو Giordano Bruno فقد اعتنق في أول عهده بالفلسفة فكرة الأفلاطونية المحدثة القائلة بالأقانيم الأربعة (الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة)، والله والعالم لديه لامتناهيان بإعتبار أنهما شيئاً أو موجوداً واحداً. ويتجلي الكمال الإلهي اللامتناهي في صورة العالم.

وبرهن برونو علي نسبية المكان والزمان والحركة، فلا وجود لمكان أو زمان أو حركة مطلقة، وانتهي برونو إلي القول بأن حقيقة الزمان والمكان والحركة التي نحس بها، مغايرة لحقيقة الزمان والمكان والحركة التي يتصف بها عالم لامتناه. مما جعله ينتهي أيضاً إلي مذهب في «وحدة الوجود»[3].

---

(1) Wright, William, A History of Modern philosophy, pp. 22-23.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) نفس المرجع، ص ص ٢٥ - ٢٦.

وكان برونو دائم الثورة علي العقائد النصرانية مما أثار الريبة في عقيدته النصرانية، واضطر معه برونو إلي الهروب والتنقل بين دول أوروبا.. من نابولي إلي روما، ومن روما إلي جنيف ومنها إلي جنوب فرنسا ودرس في جامعة تولوز، ثم إلي باريس.. ثم إلي رنجلترا حيث درس في جامعة أوكسفورد وعرض فيها آراءه الفلسفية والفلكية، مما آثار حفيظة المفكرين بهذه الجامعة، ثم هاجم فلسفة أرسطو في مناقشة علنية ودافع عن الفلك الجديد وعن حرية الفكر. ثم عاد إلي باريس ومنها إلي ألمانيا ثم عاد إلي البندقية عن طريق زيوريخ.

اعتقلته محاكم التفتيش في البندقية عام ١٥٩٢ بسبب أراءه الدينية ومنها أرسل إلي روما حيث اتهم بالتهكم علي فكرة تجسد المسيح وعلي القربان المقدس، فصدر الحكم باعدامه حرقاً فأحرق في ١٧ فبراير ١٦٠٠، دليلاً علي تخلف أوروبا ووصمة عار جديدة توصم بها محاكم التفتيش التي دافعت عن الجهل وعن مصالحها[١].

ومن أهم كتبه وآثاره كتاب «في العلة والمبدأ الواحد» ١٥٨٤، وكتاب «في العالم اللامتناهي وفي العوالم» ١٥٧٤، وكتاب «في المونادا والعدد والشكل» ١٥٩١، وكتاب «في الكون اللامتناهي وفي العوالم» ١٥٩١، وأخيراً كتاب «في طرد البهيمة الظافرة»، وهو في فلسفة الأخلاق. وعند الاطلاع علي أفكار برونو في تلك الكتب التي تركها لنا نتبين – كما قلت – أن مذهبه ينسب إلي وحدة الوجود علي الطريقة الرواقية[٢].

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص ٣٣ – ٣٤.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٤.



الباب الثاني

المذهب العقلي



مقدمة عامة

المذهب العقلي أو العقلانية Rationalism من اللفظ اللاتيني Ratio بمعني عقل أو بصيرة، أما معناه الحرفي فهو أسلوب في التفكير أو التفلسف، وهو مذهب يقوم علي العقل خلافاً لمذهب اللاعقلانية Irrationalism. وتعني العقلانية قدرة الإنسان، في حياته اليومية وممارسته المعرفية علي أن يسير في تفكيره وفقاً للوعي، بعيد - قدر الإمكان - عن تسلط المشاعر والعواطف، أو الميل مع الهوي، أو وفقاً لاعتبارات المصالح. ويدل مصطلح العقلانية في الفلسفة علي اتجاه مميز في نظرية المعرفة، وهو مصطلح يقابل التجريبية.

ويبالغ أنصار المذهب العقلي في دور العقل في عملية المعرفة، وهم يعزلونه عن التجربة الحسية. ويرون إمكان التوصل إلي معرفة حقة، تتسم بالشمول والضرورة، أي لا تكون عرضية أو مخالفة لقواعد المنطق.

ولقد اختلف العقلانيون فيما بينهم في استخدام العقل للوصول به إلي المعرفة، فقال ديكارت بالأفكار الفطرية، وذهب كنط إلي وجود مبادئ قبلية في العقل أي مبادئ في ذهن الإنسان قبل أية تجربة. وكان بين العقلانيين مفكرون ماديون مثل باروخ سبينوزا.

وطابق السيكولوجيون بين العقل وبين الحالة النفسية للإنسان، وهم ينصبونه فوق المشاعر وفوق الإرادة. وأما علماء الأخلاق وفلاسفتهم فقد نفوا الأصل التجريبي للمبادئ الخلقية ومعاييرها، فهم ينفون كونها نابعة من العلاقات العملية بين الناس، ويذهب كنط إلي هذا الرأي بصورة قاطعة[1].

إذاً يقول المذهب العقلي بوجه عام بسلطان العقل ورد الأشياء إلي أسباب مقبولة. كما يقول - بوجه خاص - بنظرية تفسر المعرفة في ضوء مباديء أولية وضرورية. وتؤمن هذه النظرية أنه لا سبيل إلي المعرفة بدون العقل وما يحتويه من أفكار ومبادئ أولية؛ لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة[2].

---

(١) المعجم الفلسفي المختصر، ص ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢) المعجم الفلسفي، الفقرة ٩٢١، ص ١٧٨.

والعقلانية هى القول بأولية العقل وتطلق على عدة معانٍ منها[1]:

١- كل موجود له علة في وجوده.

٢- تنشأ المعرفة عن المبادئ العقلية القبلية الضرورية، لا عن الحس والتجارب الحسية.

٣- وجود العقل شرط لإمكان وجود التجربة؛ لأن المبادئ العقلية تقوم بتنظيم معطيات الحس، وهذه المبادئ هي:

أ - المثل عند أفلاطون.

ب- المعاني الفطرية عند ديكارت.

جـ- الصور القبلية عند كنط.

وكلها مبادئ متقدمة علي إدراك الحقيقة، وقوانين العقل المطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود.

ويطلق المذهب العقلي علي النظرية التي ترجع الحكم إلي الذهن لا إلي الإرادة.

ويتجه الفكر العادي في مسألة المعرفة نحو الاتجاه الحسيّ أو التجريبي الذي يري أن معرفتنا للأشياء ناتجة عن الإدراك الحسي، فإذا أرادت الفلسفة أن تتخذ لنفسها موقفاً مغايراً لموقف الفكر العادي فإنها تلجأ إلي النظرية العقلية. «فالفكر العادي يأخذ معلوماته عن الأشياء من الحس، أما المعرفة الفلسفية فإنها - علي العكس من ذلك - لا تنبثق من الخبرة وإنما من العقل أو الفكر»[2].

وقد لجأ التفكير الفلسفي إلي المذهب العقلي مبكراً. فقد اعتقد الإيليون أن العالم الحقيقي لا يعرف إلا عن طريق الفكر الخالص الخالي من الحواس. ثم اقتفي أفلاطون أثرهم. وكذلك فعلت المذاهب الفلسفية الكبري الأولى في الفلسفة الحديثة ويصادفنا ذلك عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز[3].

ويعتبر المذهب العقلي كذلك هو الصورة الأولى لنظرية المعرفة العلمية. وكان ثمرة من ثمار تكوين المذاهب الميتافيزيقية الكبري باعتباره تبريراً معرفياً

---

(١) انظر: * د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص ص ٨٤ - ٩١.

** للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٨٣.

(٢) د. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤، ص١٤٩.

(٣) نفس المرجع، ص ص ١٤٩ - ١٥٠.

أو إبستمولوجياً لها. بينما يعتبر المذهب التجريبي مذهباً متأخراً عنه. حيث نشأ في شكل نقد للمذاهب الميتافيزيقية ونظرياتها في المعرفة[1].

ولقد اتخذ المذهب العقلي صوراً ثلاث في تاريخ الفكر الفلسفي، وهذه الصور الثلاث هي[2]:

«وفي الفلسفة الإسلامية يتخذ ابن رشد دليلاً علي العقلانية في مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة (الفلسفة). فهو يحدد هذه العلاقة في ضوء نظريته عن المعرفة. إذ هو يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: خطابية، وجدلية، وبرهانية، وأدقها البرهانية لأنها تبدأ من المبادئ الأولية للعقل، وهي واضحة بذاتها، ويستنتج منها - من القياسات الدقيقة المرتبطة بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً - نتائج تشترك في الوضوح والبداهة، وفي يقين المقدمات، وطريق البرهان هو طريق الحكمة إذ «الحكمة هي في النظر إلي الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[3].

ولم يكن ابن رشد وحده هو الذي أشار إلي أهمية دور العقل من الفلاسفة المسلمين فهناك أيضاً الفارابي وابن سينا وأبو بكر الرازي، والغزالي، وابن باجة وغيرهم[4].

وسوف أشير إلي المذاهب والفلاسفة الذين قالوا بمذاهب عقلية وأبين ما بينها من اختلاف في بقية فصول الكتاب.

---

(١) نفس المرجع، ص ١٥٠.

(٢) نفس المصدر، ص ص ١٥٠ - ١٥١.

(٣) د. مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩. ص ١٥.
وأيضاً: ابن رشد، «تهافت التهافت»، المطبعة الاعلامية، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١٠١.

(٤) انظر للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص ٧١ - ٧٧.



الفصل الأول
رينيه ديكارت
René Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠)

مقدمة

يعتبر رينيه ديكارت Des Cartes, Cartesius مؤسس الفلسفة الحديثة فقد كتب فلسفة جديدة غير الفلسفة التي كانت سائدة طوال عشرة قرون من قبله (أقصد بها الفلسفة المدرسية)، ونقصد بالفلسفة المدرسية هي فلسفة أفلاطون وأرسطو اللتين سادتا التفكير الفلسفي في أوروبا في العصر الوسيط.

وكانت فلسفة ديكارت جديدة عن الفلسفة المدرسية بقدر ما ثارت علي منطق أرسطو وعلمه الطبيعي، وبقدر ما ابتكر منهجاً فلسفياً جديداً مختلفاً عن المنطق الأرسطي، وهي جديدة عن الفلسفة المدرسية أيضاً بقدر ما ثارت علي الفلسفة النصرانية التي كانت سائدة في العصر الوسيط خاصة فلسفة توما الأكويني الذي كان يعتبر مقتفياً آثار أرسطو أكثر منه ثائراً عليه. ولكن ينبغي ملاحظة أن فلسفة ديكارت لم تكن جديدة كل الجدة بمعني أنها فلسفة دينية لها قوامها الديني، وذات أهداف دينية، وكانت تعالج المسائل التي كان يتناولها المدرسيون من قبل.

وكان ديكارت يقصد بفلسفته الجديدة إقامة مذهباً فلسفياً نصرانياً يناهض الفلسفة النصرانية التي كانت سائدة وهي فلسفة الأكويني. وتشهد النصوص في كتب ديكارت علي أن أهدافه من مذهبه الجديد أهدافاً دينية.

والنص الآتى شاهد على ذلك:

«كنت ولم أزل مهتماً بأن السؤالين المتعلقين بوجود الله ووجود الروح سؤالان رئيسان ينبغي أن نبرهن عليهما بالحجج الفلسفية لا بالحجج الدينية».

ويوحي هذا النص إلينا بأن ديكارت كان يعتقد أن أدلته على وجود الله وخلود الروح أدلة فلسفية لا دينية، ولكن علي الرغم من أنها كانت أدلة فلسفية إلا أنها تخضع لمعتقداته الدينية، وتضع المعتقدات النصرانية مقدمات هذه الأدلة، لذلك نقول أن فلسفة ديكارت ليست جديدة كل الجدة بمعني أنها كانت امتداداً للفلسفة المدرسية الدينية.

ولكن يوسف كرم يعترض على قولنا بقوله:

«... وتظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت الذي يزعم إقامة فلسفة مسيحية (نصرانية) ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت، ولكنه يبث فيها روحاً مغايرة للدين»[(١)].

وربما كان يوسف كرم يقصد أن تلك الروح المغايرة للدين هي الروح الفلسفية، وأري رداً علي يوسف كرم أن ديكارت خلط في فلسفته أو مذهبه بين الفلسفة والدين، فلم يستطع أن يكون فيلسوفاً عقلياً خالصاً، ولا أن يكون لاهوتياً خالصاً.. فكان عوان بين ذلك.

ولم تكن فلسفة ديكارت الملقب بأبي الفلسفة الحديثة الذي التصق به هذا اللقب اعتباراً من القرن التاسع عشر، تمثل فلسفة محلية، ولكنها كانت فلسفة إنسانية «عالمية» إن جاز لي استخدام هذا اللفظ، لأنها عبّرت عن عصر كامل ثم تغلغلت في حياة أمم شتي شرقاً وغرباً، واستمرت هذه الفلسفة رافداً غنياً تمد الإنسانية بعوالم فكرية مختلفة.

والفلسفة الديكارتية ليست فلسفة تأملية خالصة أو شطحات فكرية تسبح في عوالم تجاوز أجواز الفضاء، بقدر ما كانت فلسفة تهدف إلي الغايات العملية والخبرة اليومية الحياتية. فالمعرفة الديكارتية تضع في اعتبارها هذا العالم الخارجي الواقعي الذي نعيش فيه، ويوجهها العقل، سواء كانت هذه المعرفة تركيبات عقلية خالصة أو مدركات حسيّة مستمدة من الواقع الخارجي. وللعقل أولوية في قدرته وأحكامه، يهدف إلي اليقين عن طريق الفصل الواعي بين الصواب والخطأ، متبعاً في ذلك منهجاً ذو مراحل واضحة وفاصلة يعصم العقل من الزلل ويصل بالإنسان إلي اليقين والشعور بالرضا[(٢)].

وكانت الفلسفة الديكارتية ثورة علي كل ما هو عقيم موروث دون تبصر، أو جامداً لا حياة فيه، فثار علي فلسفة القرون الوسطي التي ارتكزت علي فلسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو وكذلك ارتكزت نظريات وأقوال فلاسفة العصور

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص ٨.

(٢) انظر في ذلك: د. محمد توفيق الضوي، الفسفة الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية الحديثة، شبين الكوم، ١٩٩٨، ص ص ١١ - ١٢.

الوسطي أنفسهم أمثال أوغسطين وأنسلم وتوما الأكويني بونافنتورا، فضلاً عن كونها صدي لموقفه الديني الذي اتخذ من الكاثوليكية مذهباً له. وتربي في مدارسها. ونهل من أفكارها، فثار علي جانب منها مع احتفاظه بإيمانه وعقيدته[1].

أولاً: سيرة حياة ديكارت

ولد رينيه ديكارت في ٣١ مارس ١٥٩٦ في قرية صغيرة تسمي «لاهي» Lahye بمقاطعة «التورين» La toraine في فرنسا من أسرة تعد من صغار الأشراف، وكان أبوه مستشاراً لبرلمان بريتاني Britagne أما أمه فقد ماتت وهو لا يعدو الثلاثة عشر شهراً.

ويمكن تقسيم مراحل حياة ديكارت إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولي

التحق خلالها ديكارت بمدرسة الآباء اليسوعيين المعروفة باسم مدرسة «لافليش» La Fléche عام ١٦٠٤ وكانت من أشهر مدارس أوروبا في ذلك الوقت. مكث بها ثماني سنوات. وكان منهج الدراسة بها في الخمس سنوات الأولي يدرس التلميذ اللغات القديمة أي اليونانية واللاتينية، وفي السنوات الثلاث الأخيرة يدرس فلسفة أرسطو، سنة للمنطق، وسنة للعلوم الطبيعية والرياضية، وسنة لعلوم النفس والميتافيزيقا. وقد أعجب ديكارت بالعلوم الرياضية لدقة منهجها وما تتميز به من يقين. أما الفلسفة وما يتصل بها من علوم فقد كرهها بسبب ما تركته في نفسه من أثر سيء لما فيها من كثرة الآراء وتضارب الحجج والمشكلات حول المسألة الواحدة. بينما أحس أن العلوم الطبيعية التي تلقاها تقدم معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا تتفق علي منهج واحد.

ونظراً لعدم اقتناع ديكارت بهذه الدراسات فقد انصرف عنها في أول الأمر، ومال إلي دراسة الهندسة فيما بين عام ١٦١٢ و ١٦١٧ وقد اكتشف في تلك الفترة علماً رياضياً جديداً عرف فيما بعد باسم «الهندسة التحليلية» La Geometrie Analitique.

(١) نفس المرجع، ص ١٤.

المرحلة الثانية

وتمتد المرحلة الثانية من عام ١٦١٣ وحتي ١٦٢٩ قضاها في السفر والإرتحال من مكان إلي آخر، فقد قصد إلي باريس عام ١٦١٣ والتقي بالعالم الرياضي «ميدورج» كما التقي بصديقه وزميله منذ عهد التلمذة الأب «مرسين». Mersenne، وهناك واصل دراسة القانون والطب، وحصل علي إجازة الحقوق عام ١٦١٦.

التحق بعد ذلك بالجيش الهولندي، جيش موريس دي ناسو Maurice De Nas-sau. ثم بجيش بافاريا. وفي هولندا تعرف بالعالم الرياضي الشاب «اسحق بيكمان» Isaac Beeckman الذي كانت له اهتمامات رياضية وطبيعية كان له الفضل في توجيه ديكارت حتي قال له ديكارت ذات يوم: «كنت نائماً وأنت الذي أيقظتني»، وفي عام ١٦٣٢ قرر الحج سيراً علي الأقدام إلي دير العذراء بلوريتNotre Dame De Lorette بإيطاليا، ذلك الحج الذي سمع عنه منذ سني تلمذته بمدرسة لافلاش ونذره للعذراء بعد ليلة العاشر من نوفمبر ١٦١٩. وهي الليلة التي حدثت له التجربة المهمة التي قال عنها فيما بعد أنها وجهت فلسفته كلها. ذلك ما أسماه بالأحلام التي هبطت عليه من السماء، وقال إنه اكتشف في هذه الأحلام أسس علم عجيب وقد تضاربت الأقوال حول هذا العلم، هل كان يقصد به قواعد المنهج، أم الرياضة الشاملة Mathematique Universelle أم إنه الكوجيتو.

ويمكن أن نحدد هنا ثلاث نقاط أساسية بعد هذه التجربة التي جاءته في المنام الذي رآه ليلة العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ كالآتي:

١ - إن العلوم جميعاً ليست إلا علماً واحداً، وأن مفتاحاً واحداً يفتح جميع كنوزها.

٢ - إن الدعوة التي تلقاها ديكارت كانت من الله تعالي، ولم يكن مصدرها الشيطان الماكر الخبيث.

٣ - على الفيلسوف أن يبحث عن ذلك المفتاح في نفسه وليس خارجها كما قال أورليوس أوغسطين أو أوغسطينيوس.

المرحلة الثالثة

ترك ديكارت حياته العسكرية والحروب في أوربا، وذهب لزيارة إيطاليا، ومنها سافر إلي باريس حيث استقر بها ثلاث سنوات من عام ١٦٢٥ وحتي عام ١٦٢٨ حيث شاهد بعض القلاقل قرر بعدها أن يعيش في هولندا فرحل إليها عام ١٦٢٩ واستقر بها حتي عام ١٦٤٩ وخلال العشرين سنة التي قضاها هناك كتب انتاجه

الفلسفي. وفي عام ١٦٤٧ كانت هناك مراسلات بينه وبين الأميرة إليزابيث ابنة الملك فـردريك ملك بوهيـميـا المخلوع واللاجيء في هولندا، وقـد دارت هذه الرسائل حول مسائل الأخلاق، وظهر فيها تأثير الأخلاق الرواقية. وفي عام ١٦٤٩ نشأت صداقة وطيدة بين ديكارت وملكة السويد «كريستينا» Christina وحدث أن أرسل إليها رسالة في الحب، فأعجبت بها ووجهت إليه الدعوة لزيارتها في بلاطها بالعاصمة ستوكهولم Stockholm، فذهب إليها.

وكان من عادة الملكة كريستينا أن تستيقظ من نومها في الخامسة صباحاً لكي تتلقي دروس الفلسفة علي يد ديكارت، فلم تتحمل صحته البرد القارس هناك، فأصيب في صدره بالتهاب رئوي مات علي إثره يوم ١٩ فبراير ١٦٥٠ عن عمر يناهز ثلاث وخمسون سنة(١).

ثانيا: مؤلفات ديكارت

ترك لنا الفيلسوف الصغير Le Petit Philosophe كما كان يدعوه أبوه وهو مازال طفلاً صغيراً وفي المراحل الأولي من الصبا والمراهقة لما رأي فيه من أمارات النبوغ وطول التفكير وحب العزلة، حتي أنه قال قولته المشهورة التي أخذها عن الأبيقوريين وزعيمهم «أبيقور» عاش سعيداً من أحسن الاختفاء» Bene vixit, qui bene latuit، أقول ترك لنا هذا الفيلسوف الفرنسي عدداً من الأعمال التي شغلت العالم حتي نهاية القرن العشرين، وظلت تقود أوروبا وتسيطر علي أفكارها لمدة لا تقل عن مائة وخمسين عاماً منذ صدورها. ومازالت الدراسات المنصبة علي نصوص الفلسفة الديكارتية مستمرة علي المستوي الأوروبي، حتي أن مجلة أوروبا خصصت ثلاثة أعداد لنشر ثمانية وعشرين بحثاً جديداً عن ديكارت ومعاصريه فيما بين عامي ١٩٧٩-١٩٨٧، وعقدت حلقة دراسية كان ديكارت وفلسفته محورها في جامعة السربون عام ١٩٨٧، اشترك فيها إلي جانب الباحثين الفرنسيين متخصصون من الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا،

(١) انظر في ذلك: * د. عثمان أمين، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، ١٩٥٦.

** د. نجيب بلدي، ديكارت، نوابغ الفكر العربي ١٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.

*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥، ص ص ٨٧ - ٨٨.

كما اضطلع المركز القومي للبحوث العلمية بفرنسا بإعادة نشر مؤلفات ديكارت مدعمة بالشرح والتعليق والنقد[1].

وكانت مؤلفات ديكارت على النحو الآتي:

١- العالم ١٦٣٠ Le Monde ولكن ديكارت لم ينشره في ذلك التاريخ بسبب محاكمة رجال محاكم التفتيش في أوروبا لجاليليو عام 1632، فتوقف قليلاً عن اصداره لأنه يحب راحة البال من ناحية، ومن ناحية أخري لاحظ أنه متفق مع جاليليو علي الأقل في نقطتين من نقاط بحثه، **الأولى** دوران الأرض حول الشمس وليس العكس كما كان شائعاً، **والثانية** لا نهائية العالم، فالعالم ليس محدوداً كما كان يعتقد. وهناك كتاب آخر لديكارت بعنوان **«قواعد لتوجيه العقل»** Rules for the direction of the mind 1628، ولكنه لم يتمه. وكان يهدف منه إقامة الفلسفة علي أساس بناء جديد، يكفل لها التصدي لتيارات الفلسفات القديمة، ويصونها من التردي في مهاوي الشك وضلالات الوهم، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ[2].

فالكتاب علي العموم رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي الصوري التقليدي القديم.

٢- مقال عن المنهج Discours de la Méthode 1637، لم يظهر هذا الكتاب حين نشر للمرة الأولي ككتاب مستقل، وإنما كمقدمة لثلاثة كتب نشرت معه، وهذه الكتب الثلاثة هي:

أ - البصريات Optiques، أو «انكسار الضوء» Dioptrique.

ب- الآثار العلوية Metores.

جـ- الهندسة التحليلية La geometrie Analytique.

٣- تأملات في الفلسفة الأولي Meditations 1941 عكف ديكارت علي تأليفه

(١) د. عبد الوهاب جعفر، أضواء علي الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ٦.

(٢) د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ٥١. وأيضاً:

* Garforth, F. W., The Scope of philosophy, Longman Group LTD, London, 1977, p. 85.

اثنتا عشر سنة، وتدور موضوعاته حول براهين ديكارت علي وجود الله تعالي، وخلود النفس، وقبل إرسال الكتاب إلي المطبعة أرسله إلي كوكبة من الفلاسفة ورجال اللاهوت لكي يسجلوا رأيهم واعتراضاتهم على ما أثاره المؤلف، فيدونوها ويسجل ديكارت ردوده عليها قبل نشرها.

وقد فسّر البعض تصرف ديكارت بالجبن من الثورة عليه كما فعلوا مع جاليليو أو كوبرنيقوس أو غيرهم.

٤- مبادئ الفلسفة ١٦٤١ Principes de la philosophie، أهداه ديكارت إلي جامعة السربون، وحاول أن يحمل معلميه السابقين علي تقريره في مدارسهم فيحل هو محل أرسطو، فلم يجيبوه إلي رغبته». ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ مع إهداء إلي الأميرة إليزابيث، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفته عرضاً عاماً، وبيّن ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض»[١].

٥- رسالة في انفعالات النفس (١٦٥٠) Traité de passions de L'âme، وهو كتاب في علم النفس، أشار فيه إلى ما يتصل بالإلهيات، وبيّن فيه السبيل الصحيح العلمي للسيطرة علي أهواء الإنسان وشهواته، للوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة.

ثالثاً: الفلسفة عند ديكارت

قدّم ديكارت فلسفة تختلف عن فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى حد بعيد، فكل من ديكارت من ناحية وأفلاطون وأرسطوطاليس من ناحية أخرى يمثل فترة فلسفية تختلف عن الآخر.

ويحدثنا ديكارت في كتابه «مبادئ الفلسفة» عن الفرق بين أفلاطون وأرسطو وحدده في موقف كل منهما من الصدق واليقين. فأفلاطون كان خالص النية فأعلن أنه لم يهتد بعد إلي شيء يقيني، واكتفي بذكر ما يحتمل الصدق فقط، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخري، أما أرسطو فكان أقل صراحة وأكثر جرأة، إذ أعلن نفس مبادئ أفلاطون بعد أن عرضها بطريقة مختلفة تماماً، ولكن باعتبار أنها صحيحة ومؤكدة.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص ٦١ - ٦٢.

ثم نشب صراع بين أتابع كل منهما، ونشأت بينهما، أي بين كل فريق منهما، نشأت مشكلة الشك واليقين، وكانت هذه المشكلة هي بداية فلسفة ديكارت[1].

،أما التجديد الحقيقي الذي استحدثه ديكارت في الفلسفة فإنه لم يكن في تعريفها، ولا في تقسيمها، ولا في النظرة الكلية الشاملة إليها، وإنما كان في تفصيل المسائل التي عرضت في تحليل المبادئ التي قامت عليها، وفي تحصيل النتائج التي وصلت إليها، وفي غير هذا كله من الأفكار والأنظار التي لا يتسع مثل هذا التقديم لاحصائها واستقصائها،[2].

إذاً كان الجديد الذي قدمه ديكارت يتمثل في المنهج وفي القواعد الأساسية التي اشتمل عليها منهجه. وكان مدخل تجديده نظرته العامة إلي المنطق، وإلي القياس الأرسطوطاليسي والاستقراء التجريبي علي وجه الخصوص: فالمنطق يقف عند أفعال العقل، يحللها تارة، ويدل علي مواطن الصدق والخطأ فيها تارة أخري. إلا أن ديكارت ومن قبله بيكون يرون عقم هذا التحليل فقدم منهجه الذي سأشرحه في النقطة الآتية[3].

وتتصف الصياغة اللغوية التي صاغ بها ديكارت فلسفته بكثرة الاستطرادات والتكرار والجناس، مما يتطلب معه اجهاداً للذاكرة، والجهد الكبير في الفهم، وقد يؤدي إلي تعتيم المعاني أمام أنظار القرّاء، ومن ثم فالقارئ المعاصر يشعر بالضيق لأول وهلة. وعلي سبيل المثال لا الحصر فديكارت يجد أن تجميع نفس الوحدات الصوتية Phonem في عدد قليل من المقاطع Syllables لا يتعارض في شيء مع الذوق الجمالي، فضلاً عن تكرار الألفاظ والصياغات، وأحياناً استخدام ألفاظ تفتقر إلي الترتيب والنظام، وترديدها لا ترتاح إليه الآذان، وأخيراً صعوبة

---

(١) د. محمد مصطفي حلمي، تقديم كتاب: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفي حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص ص ١٦ - ١٧.
وأيضاً: ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ص ٥٢ - ٥٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٤.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٢٤ - ٢٥.

متابعة الضمائر المتعددة التي تتضمنها العبارات، مما قد يصعب متابعة الفيلسوف، وهذا ما أكده الفيلسوف الفرنسي ڤولتير(١).

وتعني الفلسفة عند دكيارت بدراسة الحكمة بمعناها الواسع معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان الوصول إليه، عن طريق الاستنباط من العلل الأولي. ويقسّم ديكارت الفلسفة إلي قسمين، الأول: الميتافيزيقا، وهي تشتمل علي مبادئ المعرفة التي منها عرض أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعاني الواضحة المتميزة الموجودة فينا. والثاني: العلم الطبيعي، إذ لابد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، ويتم ذلك بفحص تركيب العالم علي وجه العموم، ثم نضيّق البحث فنركز علي طبيعة الأرض والأجسام، وخاصة طبيعة الإنسان «وعلي ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وهذه ترجع إلي ثلاثة علوم كبري، أعني الطب والميكانيكا والأخلاق. أي أعلي وأكمل الأخلاق التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخري، والتي هي آخر درجات الحكمة»(٢).

إذاً فالناظر في فلسفة ديكارت وموقف ديكارت من الفلسفة يستطيع أن يصل بسهولة إلي أنه يهدف إلي أمرين: الثقة بالله تعالي العليم الحكيم، والثقة بالعقل البصير. لأنها فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض، ومع حسن استعمال الإنسان لعقله البصير، ومع دوام ثقته بالله تعالي مبدع الكون يسعد الإنسان، ويحتفظ بصحته ويحقق السلام بين بني الإنسان أفراداً وجماعات، كما يقول الدكتور عثمان أمين في كتابه «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» (ص ٢٩).

رابعاً: المنهج الديكارتي

سُمي ديكارت بأبي الفلسفة الحديثة بسبب ما ابتكر فيها. وأول ابتكاراته هو اكتشاف منهجاً جديداً، ونحن لا نستطيع أن نفصل بين المنهج الديكارتي والشك

---

(١) د. عبد الوهاب جعفر، أضواء علي الفلسفة الديكارتية، ١٣.

وأيضاً: Cahne, P.A., Autour de la Phrase de Descartes, in Europe No. 5941, p. 64

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٦٢.

الديكارتي علي الرغم من أنهما موضوعان مستقلان، وأعني بعدم الفصل بينهما أنه لو لم يصطنع موقف الشك لما فكر في رفض المناهج القديمة ومحاولة البحث عن منهج جديد.

وقبل أن ألقي الضوء علي منهج ديكارت الجديد يجدر بي أن أشير إلي موقف ديكارت من منطق أرسطو. ثار ديكارت كما ثار الكثيرون علي منطق أرسطو ثورة شديدة خاصة نظريته في القياس. رأي ديكارت أن القياس الأرسطي عقيم بمعني أن نتيجته لا تحوي جديداً أكثر مما هو موجود من قبل في المقدمات، وبهذا المعني يري ديكارت أن القياس وسيلة لعرض الحقائق التي نعرفها من قبل لكنه ليس وسيلة لاكتشاف حقائق جديدة.

وبناءً عليه أراد ديكارت منهجاً يوصلنا إلي ما هو جديد. ذلك النقد للقياس الأرسطي ليس جديداً من فيلسوفنا «الصغير» الكبير، لكنه كان معروفاً من قبل لدي الفلاسفة المسلمين، لقد نادي ابن سينا بهذا من قبل حين قال «إن القياس مصادرة علي المطلوب».

وبهذه المناسبة لا بأس من ملاحظة أن ديكارت لم يهاجم في أرسطو منطقه فحسب بل هاجم فيه أغلب نظرياته سواءً في الفيزياء أو في الميتافيزيقا. فعلي سبيل المثال كان معروفاً قبل ديكارت أننا إذا أردنا أن نبرهن علي وجود الله تعالي فإننا نبدأ في البحث بالعالم الخارجي فنلاحظ ما فيه من نظام وتدبير فنستدل من هذا النظام والتدبير المحكم علي وجود منظم.. وهذا البرهان هو أحد البراهين المستخدمة في الفلسفة والدين معاً.

وثار ديكارت أيضاً علي المنطق الاستقرائي وهو في بداية نشأته وقد كان فرنسيس بيكون صاحب الأورجانون الجديد معاصراً لديكارت، نشر بيكون كتابه في انجلترا عام ١٦٢٠ أي قبل نشر المقال عن المنهج بسبعة عشر عاماً، ثار عليه ديكارت لأن هدف بيكون من كتابته هو انقاذ علم الطبيعة في أوروبا من إهمال الملاحظات الحسيّة، والتجارب علي الجزئيات، ولم يكن هذا ما يطمح فيه ديكارت، بل كان أكثر طموحا إذا أراد منهجاً يصبح أساساً لكل العلوم.

ورأي ديكارت أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تعتمد علي منهج دقيق وليس هنالك أدق من المنهج الرياضي، لذلك جعل ديكارت منهجه الجديد قريباً من

منهج الرياضيات حتي يتصف باليقين والصدق وتجنب تسرب الشك إليه أو إلي ما يصل إليه من نتائج.

١ - أسس المنهج الديكارتي

نصت القاعدة الرابعة من كتاب «القواعد لتوجيه العقل» علي أن المنهج عبارة عن «القواعد اليقينية البسيطة التي تضمن لمن يراعيها بدقة ألا يفترض الصدق فيما هو كاذب، وأن يصل إلي علم صحيح بكل ما يمكن العلم به، وذلك بفضل ازدياد مطرد في ذلك العلم، ودون القيام بمجهودات لا جدوي منها»[١].

وكتب ديكارت في «المقال عن المنهج» أن المنهج عبارة عن القواعد التي تعين الإنسان علي «زيادة علمه تدريجياً، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلي أسمي نقطة يستطيع بلوغها، رغم ضعفه وقصر حياته»[٢].

وباختصار فالمنهج عبارة عن القواعد التي تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة في العلوم. ويقوم المنهج علي أساسين هما: الحدس والاستنباط.

أ - الحدس

لا يطلق مصطلح الحدس علي عواهنه وذلك لاختلاف معناه عند كل من استخدمه من الفلاسفة علي مر العصور، والحدس بوجه عام مذهب يرد المعرفة في صورها المختلفة إلي الحدس، وهو أيضاً الإدراك المباشر لموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة.

وهناك حدس حسي Sensible Intuition وهو الإدراك الحسي المباشر للأشياء الخارجية كما هي معروفة لدي إيما نويل كنط «الحدوس الحسية».

وهناك الحدس العقلي Rational Intuition والذي يتخذ أساساً للبرهنة والاستدلال. فيه ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلي الكشف عنها إلا به، وهو ما يشبه الرؤية المباشرة والإلهام.

ويري برجسون أن الحدس هو السبيل الوحيد لمعرفة المطلق. بينما اتخذه هاملتون Hamilton وأتباعه من الاسكتلنديين وغيرهم من فلاسفة الأخلاق

---

(١) ديكارت، «القواعد لتوجيه العقل» ل. ١٤، وفي كتاب د. نجيب بلدي، ديكارت، ص ٥٩.

(٢) ديكارت، المقال عن المنهج، ص ٥٩.

المعاصرين أساساً للأخلاق والإبستمولوجيا، وبه ردوا علي الحسيين وأصحاب مذهب المنفعة.

وقد عرّفه ابن سينا وعدّه وسيلة للكشف عن الحد الأوسط في القضية المنطقية. وقال هنري بوانكاريه قولته المشهورة: نحن نبرهن بالمنطق ونخترع بالحدس[1].

فماذا قال عنه رينيه ديكارت؟

الحدس عند ديكارت يعني الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق البدهية التي يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليها الشك، ثم إن الحدس أيضاً لا يمكن البرهان عليه لبداهته، فإن أردنا أن نبرهن علي فكرة حدسية فإن ذلك يعتبر عبثاً فكرياً لا طائل تحته، فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان. ومن ثم يري ديكارت أنه لو بدأنا في الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساساً متيناً لإقامة المعرفة اليقينية بمعني أن آخر المعرفة اليقينية عند ديكارت مصدرها الحدس والحدس لديه «نور فطري».

وللفكرة الحدسية خاصتين أوميزتين أساسيتين هما: الوضوح والتمايز Clear-ness and distinctness.

الفكرة الحدسية يجب أن تكون واضحة بمعني أن تقوم الفكرة في الذهن ونحن مستعدون لقبولها أو التسليم بها، وذلك لما نري فيها من بداهة لا يتطرق إليها الشك ولا نطلب البرهان عليها، وعكسها الفكرة غير الواضحة المشوشة وهي الفكرة الغامضة، التي لا يفهمها الذهن ونحتاج لفهمها أن نستعين بشيء آخر.

وأما التمايز فيقصد به ديكارت ألا تكون الفكرة ملتبسة مع فكرة أخري. ويسهل فهم قصد ديكارت في الأمثلة الآتية: الوعي الوجودي - حين أفكر - أو انفعل - أو أتمني - أو أرغب - أو أشك - أو أعتقد.

الوعي بهذا الوجود لا يعطيني الفرصة للشك أو إنكار وجودي، إذاً فأنا أقوم بهذه العمليات العقلية علي أساس مبدأ الحدس.

(١) المعجم الفلسفي، الفقرتان ٣٩٠ - ٣٩١، ص ص ٦٩ - ٧٠ (بتصرف).

وهناك أمثلة أخرى مثل:

تصور المثلث محدود بثلاثة أضلاع لا غير، وأن المساويان لثالث متساويان، وأن لكل جسم مادي شكل محدد وحجم ما.

ب- الاستنباط:

ويعني الاستنباط Deduction انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلي قضية أخري هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالاً من العام إلي الخاص أو من الكلي إلي الجزئي. ومن أوضح صور الاستنباط البرهنة الرياضية، وفيها يتم الانتقال من الشيء إلي ما يساويه، بل من الأخص إلي الأعم، والقياس الأرسطي باب منه، وأساسه الانتقال من الكلي إلي الجزئي.

والاستنباط أو المنهج الاستنباطي نوعان: حملي إذا كانت مقدماته مسلماً بصدقها بصفة نهائية، وفرضي إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة. ويقابله المنهج الاستقرائي الذي ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلي القوانين.

أما الاستنباط الترنسندنتالي Transcendental deduction فهو مصطلح خاص يدلل به علي تطبيق المعاني الأولية علي موضوعات التجربة، كما هو عند كنط(1).

وديكارت لا يقصد بالاستنباط أنموذج القياس الأرسطي علي سبيل المثال، ولكن يقصد به أن ننتقل من فكرة حدسية إلي نتيجة لها تصدر عنها صدوراً ضرورياً - أي لا يمكن تصور نقيضها - ومن ثم تكون النتائج المستنبطة حدسية هي الأخري، وطالما أن ديكارت كان معجباً، بل كان مؤمناً بالرياضيات ومناهجها فقد أراد أن يتم الاستنباط الفلسفي بنفس طريقة الاستنباط الرياضي حيث تؤدي نتائجه إلي معلومات جديدة لم تكن متضمنة في الفكرة الحدسية الأصلية.

إلا أنه ليس من السهولة بمكان أن نكتشف بالحدس المبادئ الأولى للعلم والفلسفة، ثم نقوم بعملية استنباط جديدة، ونحن هنا نستعين بالتجربة ودورها الحيوي لكي تساعدنا علي اكتشاف النتائج الصحيحة التي وقع عليها اختيارنا بصورة لا تقبل الشك.

---

(1) نفس المصدر، الفقرتان ٧٥ - ٧٦، ص ١٢.

«وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا اتباعها، للوصول إلي المعرفة الحقيقية اليقينية، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة»[1].

٢- قواعد المنهج الديكارتي

إن من ينفق وقتاً طويلاً في دراسة اللغات، وفي قراءة الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير يجعل الإنسان قادراً علي معرفة الماضي، فالغوص في كتب القدماء أسفاراً بلا مراكب ولا سفن ولا طائرات، إلا أن كثرة التركيز في قراءة الماضي يجعل الإنسان أكثر جهلاً بأمور الواقع[2].

إلا أن ديكارت يري أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة المضطربة، والعلم لا يكون علماً إلا إذا كان يقينياً، لأن العلم قوامه البداهة واليقين، لا الظن والتخمين. وأنموذج اليقين هو المعرفة الرياضية، وتفوقها ناشيء من ببساطة موضوعاتها لأن العقل البشري أنشأها من ذاته. والعلوم هي مرآة العقل البشري الثابت مهما تنوعت الموضوعات التي يبحثها دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التي تلقي علي الأشياء بنورها[3]. كما يري ديكارت في كتابه «المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم» لقد أعتاد الذهن أن يطلب المنهج الصحيح، ولم يستطع علم من العلوم أن يقدم مثل هذا المنهج غير الرياضيات، فأمكنه أن يتصور الرياضيات الكلية الشاملة، ووسيلته في ذلك الحدس الذي هو «نور فطري» Lumiére naturelle الذي جعله مرادفاً «للإدراك السليم» Le bon sens، وجعل ديكارت كل شيء قابل للإدراك ما عدا الله تعالي[4].

لذلك كله اقتنع ديكارت، مثلما اقتنع فرنسيس بيكون من قبله، بأن حاجة الفلسفة الكبري إنما هي الحاجة إلي منهج دقيق ومثمر للبحث، وكما ذكرت أخذ

---

(١) د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص ٥٤.
وأيضاً: * أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاتة سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦١، ص ص ١٨ - ١٩.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٩٩.

(٣) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص ٩٣ - ٩٤.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضع.
وأيضاً: للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ٨٩.

هذا المنهج عن الرياضيات التي كان بارعاً فيها، فأخذ عنها - خاصة الهندسة - المنهج الدقيق[1]، الذي وضعه في خطوات أربع هي كالآتي:

القاعدة الأولى:

«ألا أسلم بشيء علي أنه صدق إلا إذا كنت أعلم أنه كذلك، ومعني ذلك أن أحذر من كل تسرع أو ميل إلي الهوي، وألا أدخل في حكمي شيئاً أكثر مما هو حاضراً أمام عقلي في وضوح وتميز. بحيث لا أجد مبرراً للشك في صحته».

يمكن أن نسمي هذه القاعدة البداهة أو الحدس أو اليقين؛ لأن ديكارت يريدنا ألا نقبل فكرة ما لأنها عامة شائعة أو مقبولة بين جمهور المفكرين، وإنما يريد لنا الاستقلال الفكري بعيداً عن الموروث الثقافي التقليدي، ودفعنا إلي تربية ملكة الحكم والقدرة علي النقد. ومن آفات الفكر الإنساني الميل مع الهوي وإليه والتسرع في الحكم دون تمحيص. ومن المؤكد أن ديكارت اطلع علي هذه النقطة في «**الأورجانون الجديد**» لبيكون وعلاج ديكارت لها يتمثل في قبول المتمايزة الأفكار الواضحة فقط والتي أخذها عن المفكرين المسلمين خاصة الحسن بن الهيثم.

وقد حذرنا من ذلك القرآن الكريم عندما قص الله تعالي علينا قصة الرجلين الأخوين والخاصة بالنعاج، هذا أخي له تسعة وتسعون نعجة، ولي نعجة واحدة، فقال اكفلينها وعزني في الخطاب، فتسرع داود (**عليه السلام**) بالحكم وقال له قد ظلمك بسؤال نعجتك إلي نعاجه، وإن كثيراً من الخلطاء أي الشركاء ليبغي بعضهم علي بعض، عندئذ أحس داوود (**عليه السلام**) بتسرعه، وخر ساجداً وأناب إلي الله تعالي. ولهذه الحادثة جانبان: أحدهما سلبي ويتمثل في محاولة تجنب التهور والتسرع وإصدار أحكام غير مدروسة. والآخر إيجابي في الأخذ بالمبدأ الإيجابي، فنحن لا نملك الوضوح والتمايز إلا إذا استخدمنا الشك المنهجي في البحث، فالرجل الذي لديه سلة من التفاح وأراد أن يتجنب فساده كله فعليه أن يفرغ السلة مما فيها جميعاً، ثم يختار التفاح السليم فيضعه في السلة ويلقي بالتفاح المعطوب جانباً، والتفاح هنا يمثل الأفكار والسلة تمثل العقل، فيجب ألا نضع في عقولنا إلا الأفكار السليمة التي اختبرناها ومايزنا فيها الخبيث من الطيب.

---

(1) Fuller, B.A.S., A History of philosophy, New York, July, 1949, Part 2, p. 60.

القاعدة الثانية:

«أن نقسم كل مشكلة نتناولها بالبحث إلي أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلي حلها علي أكمل الوجوه».

وأسمي هذه القاعدة.. بقاعدة التحليل.. وهي قاعدة أساسية في أي منهج يراد له الدقة سواء في مجال الفلسفة أو العلم أو حتي في مجال الفنون. كل بحث يتطلب تحليلاً، والقدرة علي التحليل تلازمها قدرة علي النقد. ويفترض التحليل التعقيد؛ لأن البسيط لا يحتاج إلي تحليل. ومن القاعدة نفهم أيضاً أننا إذا كنا بإزاء مشكلة معقدة لزم تحليلها إلي أبسط عناصرها حتي نزيل منها الغموض ويسهل التعامل معها[1].

القاعدة الثالثة:

«أن أرتب أفكاري بادئاً بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ثم أصعد خطوة خطوة صعوداً متدرجاً حتي أصل إلي معرفة ما هو أعقد وإذا اقتضي الحال فرضت ترتيباً معيناً بين الأفكار وهو ما ليس من طبيعتها أن يتبع بعضها بعضاً».

وأسمي هذه القاعدة بقاعدة التركيب أو التأليف Synthesis. والمقصود بها أننا بعد عملية تحليل المشكلة التي أمامنا إلي عناصرها الأولي نعود فنؤلف تلك العناصر من جديد. فهناك من المشكلات ما يبدو عسيرة الحل، صعبة الفهم في مجموعها، فإذا حللناها إلي عناصرها تبينا إمكان حلها، ولكن يجب أن يكون التركيب أو التأليف منطقياً، فليس من الضروري أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصوداً لذاته.

القاعدة الرابعة:

«ينبغي في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمراجعات الكاملة بحيث أوقن أنني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئاً».

وتسمي هذه القاعدة بقاعدة الإحصاء Enumeration أو الاستقراء التام أو التحقيق، ويقصد بها الثقة في أننا لم نغفل أي جزء من المشكلة، ويشير هنا ديكارت إلي أمراض الذاكرة، وأن الإنسان بطبعه مصاب بأمراض السهو والخطأ والنسيان.

---

(١) انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ص ص ٩٥ - ٩٨.

ويقصد بها أيضاً ألا نستبقي شيئاً في الذاكرة غير الأفكار الحدسية، بحيث يرتد كل عنصر بسيط إلي فكرة حدسية، ثم تؤلف بعد ذلك تلك العناصر المحللة تركيبة جديدة تقوم في مجموعها علي الوضوح والتمايز فضلاً عن الاتساق المنطقي.

وخلاصة القول إن ديكارت لم يقصد بمنهجه هذا أن يكون منهجاً واحداً يطبق علي علم واحد بالذات كالرياضيات، بل أراده منهجاً عاماً يمكن تطبيقه علي كافة العلوم. وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا يتزعزع، فإن هذا اليقين آت لا من مناهج الحساب التي تعتمد تلك العلوم عليها، بل من البداهة التامة، بداهة المعاني التي تصطنعها ومن الترتيب الذي يجري عليه تسلسل تلك المعاني.

وحسبنا أن نراعي في مباحثنا أموراً ثلاثة مراعاة دقيقة، عندئذ يتسني لنا أن نسبغ علي أي علم يقيناً يعدل يقين العلوم الرياضية وهي:

أ - ألا نشتغل إلا بمعان واضحة متمايزة أعني بمعان مضمونها بدهي تام البداهة،

ب- أن نذهب دائماً من المعاني إلي الأشياء، أي ألا ننسب إلي الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً بدهياً في معاني تلك الأشياء.

جـ- أن نرتب جميع أفكارنا ومعانينا وأن تنظم في نسق خاص، بحيث يكون كل معني منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها من قبل.

مما سبق يمكن أن نقول مع ديكارت إن المنهج عبارة عن «جملة قواعد مؤكدة، تعصم مراعاتها ذهن الباحث (عقله) من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة».

خامساً: الشك الديكارتي

سرت روح النقد في عصر النهضة، وكانت مصاحبة لمختلف المظاهر خلالها، ويُعد النقد أول خطوة نحو الشك، وقد أدي تناقض المذاهب وتعارض النظريات والآراء والأفكار إلي الشك في صحتها، مما جعل القرن السادس عشر يشهد موجة عارمة من الشك تتجه إلي هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة، وكان من أبرز الشكاك في ذاك العصر مونتاني (١٥٣٣-١٥٩٢) Montaigne[1].

ولقد احتل مذهب الشك Scepticism مكاناً مهماً في الفلسفة الحديثة، إلا أن جذوره كانت تمتد منذ فجر الفلسفة والعلم، ويختلف مفهوم الشك في اللغة اليونانية

---

(١) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٦.

عنه في العصر الحديث، فقد كان يعني لدي اليونان البحث والتنقيب والتقصي أو الاختبار والاستطلاع، والشك بمعناه الصحيح يعد مبدأ أو قاعدة لكل تفلسف جاد، ثم تغير معناه حتي وصل إلي الشك التام أو المذهبي أو الارتيابي الذي ينكر صاحبه من خلاله إمكان المعرفة، أو غياب اليقين العلمي أو الديني(١).

ولقد شك ديكارت في كل المعارف منذ نعومة أظفاره، بادئاً بآراء الفلاسفة المدرسيين التي اطلع علي أرائهم في مدرسة لافليش. ويؤكد ديكارت أن شكه كان شكاً منهجياً من أجل الوصول إلي اليقين، لا شكاً مذهبياً أو مطلقاً مثل شك بيرون (٢٦٥-٢٧٥ ق.م) Pyrrhon. وقد بدأه ديكارت بالشك في المعارف الحسية ثم في المعارف العقلية وأخيراً شك في كل شيء. وفي التأمل السادس من تأملات ديكارت يقول إنه كثيراً ما لاحظ أن الأبراج تبدو من بعيد مستديرة في حين أنها مربعة أو مسدسة الشكل عند اقترابنا منها، وأن التماثيل الضخمة فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة، وكثير من الأمثلة الحيّة أمامنا مثل خطيّ السكة الحديد فإنهما يبدوان أنهما يلتقيان عند نهاية المرمي البصري فإذا اقتربنا وجدناهما متوازيين، وكذلك خط الأفق Horizon نري انطباق السماء عند نهاية مرمي بصرنا إذا نظرنا إلي البحر. بل إن الحواس الباطنة أيضاً خادعة، مثل الشعور بالألم قد يكون ألماً كاذباً كمن تُقطع له ذراع أو تبتر له ساق فإنه يشعر بألآم بعد إجراء العمليات بفترات طويلة.

وذهب شك ديكارت إلي الشك في قدرة العقل الاستدلالية في البرهان، حقاً كان علي ثقة من يقين العلوم الرياضية لأن معارفنا الرياضية بدهية ولكن الناس يخطأون في استدلالاتهم الهندسية. وتوصل ديكارت من ذلك إلي وجود شيطان ماكر Genius malignus يؤثر في فكرنا لدرجة الخداع حتي في الحقائق والبدهيات.

وانظر كذلك الأحلام إننا حين نراها لا نشك في صحتها وصدقها ولكن بمجرد أن نصحو ندرك أنها أضغاث أحلام، أو حتي رؤي، فلا تناقض من حيث المنطق بين اعتباري عالم الحياة اليقظة حلماً منسقاً طويلاً، واعتباري عالم الأحلام واقعي لا وهم فيه.

ولكن ديكارت لاحظ أن شيئاً واحداً نجا من شكه وهو وجوده هو ككائن

---

(١) نفس المصدر، ص ص ٥٢ - ٥٣.

يشك، وذات مفكرة، فلو لم يكن موجود أو بمعني أصح له أنكر وجوده لما استطاع أن يصل إلي شعوره بتجربة الشك، إن يقيني بأني موجود من خلال حالات الشك يقيني بوجودي ككائن حقيقي، لا يستطيع الشيطان الماكر أن يشككني في ذاتي، وبهذا حقق ديكارت قضيته الشهيرة في تاريخ الفكر الإنساني، قضية الكوجيتو «أنا أفكر إذاً أن موجود Cogito ergo sum/Je pense donc je suis / I think therefore I am».

فأهم ما في هذا المذهب هو طريقة الشك المنهجي. فهذه الطريقة، من حيث هي أسلوب إجرائي، تؤدي إلي الشك الشامل، كما حدث فيما بعد في حالة هيوم. ولكن ما ينقذ ديكارت من النتائج الشكاكة هو أفكاره الواضحة والمتمايزة، التي يجدها في نشاطه الذهني الخاص. فلما كانت الأفكار العامة، من أمثال الامتداد والحركة، مستقلة عن الحواس، فإنها في نظر ديكارت فطرية، ومثل هذه الصفات الأولية هي التي تولد معرفة بالمعني الأصيل. أما الإدراك الحسي فينصب علي الصفات الثانوية. كاللون والطعم واللمس وما شابه ذلك، غير أن هذه الصفات لا توجد حقيقة في الأشياء. وفي كتاب التأملات يقدم ديكارت المثل المشهور لقطعة الشمع ومظاهرها المتغيرة، لكي يضرب مثلاً يوضح هذه النقطة. أما الشيء يظل علي ما هو عليه طوال الوقت فهو الامتداد، وهو فكرة فطرية يعرفها العقل»[1].

ويتبين لنا من قضية ديكارت «الكوجيتو» أن وجود الإنسان في ماهيته وجود فكري، ويفهم ديكارت بالفكر المعني الواسع الفضفاض، فهو لا يقصد به القدرة علي البرهان فقط، أو الانتقال من معلوم إلي مجهول، وإنما قصد به كل العمليات العقلية التي يمكن للإنسان ممارستها، «فأنا أفكر» تعني عند ديكارت أنا أحس، أنا أدرك، أنا أنفي، أنا أرغب، أنا أشك، أنا أعتقد ونحو ذلك.

وبهذا استخلص ديكارت من قضية «الكوجيتو» (أنا أفكر إذاً أنا موجود) ماهية النفس، وقال: قد كان ينقصني علامة أستبين بها الحق. ولكن ها أنذا مالك لحكم لا سبيل إلي الشك فيه، يكفيني أن أبحث ما هي خصائص هذا الحكم التي تضمن لي أنه حق. لكي أكون مالكاً لقاعدة عامة أمايز بها الحق من

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٧٢ من سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر/ربيع أول ١٤٠٤هـ - سبتمبر ١٩٨٣م، ص ٧٢.

الباطل. تزود ديكارت بهذه القاعدة فشرع في البرهنة علي وجود الله ثم وجود الأشياء المادية(١).

لقد أفضي بديكارت سير المنهج إلي الشك في شهادة الحس، وفي الذاكرة، وفي أفكاره العادية، وفي العالم الخارجي، بل وحتي في صحة الرياضيات التي كان يثق بها حتي أن الباطل لا يأتيها من بين يديها ولا من خلفها، أصبحت محط شكه، ولكنه وجد في نهاية المطاف في هذا المحيط الشكي، قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذي قوض الشك دعائمه، وهذا الشيء هو عدم شكه في وجوده الخاص، وفي الرياضيات، وإلا سار إلي نهاية الطريق فغرق في بحر الشك المطلق، لابد من وجود حقيقة واحدة، نواة واحدة منها تتولد ثقته في العالم(٢).

وفي نهاية الأمر تحول الكوجيتور الديكارتي، أي تحولت محاولة إثبات وجود الذات المفكرة إلي دوبيتو Dubito Ergo sum «أنا أشك فأنا موجود»، فقوله «أنا أشك» يتضمن في الحال أنه موجود، وإلا لاستحال الشك وهدم المعبد علي من فيه. «فالكوجيتو إذن هو الدعامة الأولي للمعرفة عند ديكارت وهو سندها اليقيني الذي ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي»(٣).

مما سبق يتضح أن الحقيقة التي توصل إليها ديكارت «أنا أفكر إذاً أنا موجود» هي من الوضوح والتميز واليقين بحيث لا يمكن أن يتخذ هذه القضية الصادقة بذاتها المبدأ الوحيد للفلسفة. فوجود النفس لا يمكن أن يكون موضوعاً للشك لأنه شرط للشك ذاته(٤).

وأخيراً، تتضمن قضية الكوجيتو اعتقاد ديكارت وتحمسه للنظرية الثنائية Dualism بين العقل والجسم، أي أنه يري الإنسان مركباً من عنصرين منفصلين كل الانفصال، العقل ماهيته الفكر والجسم ماهيته الامتداد، ولا توجد خاصية لأحدهما في الآخر.

---

(١) إميل بوترو، فلسفة كنط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص ص ٤٠ - ٤١.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الرابع، ص ٦٠.

(٣) نفس المرجع، ص ٦١.

(٤) انظر: ** Gibson B., The philosophy of Descartes, London, 1932, p.83.

ود. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ٦٨.

ومشكلة ثنائية العقل والجسم (البدن) والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنساني كله، ولم يوفق الفلاسفة والعلماء في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس «الجسم» مثل البيولوجيا (علم الأحياء) والفزيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) والتشريح Anatomy ، وما يتصل بها من علوم الطب والصيدلة، وكذلك تقدم العلوم التي تدرس «النفس» مثل علم النفس وعلم الروح.

ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي، وما هو جسمي أو مادي طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات[1]، وقد خدم ديكارت الميتافيزيقا بهذا الفصل التام بينهما، كما قضي علي بقايا المذهب المادي وأسس سيكولوجيا (علم النفس) المستقبل على أصول روحية[2].

وإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان، هل بالعقل أم بالجسم؟ نجد لديه الإدراك - أياً كان نوعه - لا يتم في اعتقاد ديكارت بدون العقل الإنساني بما يحتوي من أفكار واضحة متمايزة، ويؤكد علي مثل هذه الحقائق في كتابه «انفعالات النفس» فيقول:

«تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة، أما اتحاد النفس والجسم، فلا يعلم إلا علماً غامضاً بالعقل والمخيلة، ويعلم علماً واضحاً بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة والأحاديث الجارية[3].

ويذكر ديكارت نفسه أنه وصل إلي الكوجيتو بحدس أي بادراك مباشر، وجعل الكوجيتو معياراً نقيس به الوجود الواضح المتمايز والأفكار الحدسية، ومن ثم يرى أن الكوجيتو فكرة صادقة صدقاً مطلقاً، ويسميه ديكارت «اليقين الأول».

---

(1) Shaffer, Jerome, Mind-Body problem, in Encyclopedia of philosophy, p. 336.

(٢) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٦.
وأيضاً للمؤلف: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص ٨٥ - ٨٦.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الجزء ٣٧، الفقرة (ج)، ص ٨١.

ملاحظات على الكوجيتو الديكارتي

١ - «أنا أفكر» قضية تجريبية وما دامت تجريبية فلا ضرورة لها من حيث المنطق علي أساس أن كل ما هو تجريبي يمكن تصور نقيضه، فيمكن تصور أن العالم لا يحوي أياً من بني آدم كما كان الحال قبل خلق الناس علي الرغم من وجود غيره من الكائنات، ويمكن تصور أنه كان يوجد إنسان ولكنه كان غير مفكر. أي أن القضية التجريبية خاصة فريدة لا توجد في أي قضية تجريبية أخري. في أي قضية تجريبية نجد أن نقيضها ممكن ومقبول عقلاً وتصوراً وجدلاً ويكون لها معني، أما في القضية التجريبية «أنا لا أفكر» نجد أن لا معني لها، ذلك لأن «أنا لا أفكر» تنكر ذاتها لأن من يقول «أنا لا أفكر» إنما **يقول ذلك وهو يقرر شيئاً وتقرير شيء ما يتضمن التفكير.**

٢ - علي الرغم من أن القضية «أنا أفكر» قضية تجريبية فإن القضية «أنا أفكر إذاً أنا موجود» قضية تحليلية، ونعني بقضية تحليلية أنها قضية (الكوجيتو) لم تضف جديداً إلي القضية التجريبية الأولي؛ لأن قضية عن وجودي متضمنة أصلاً في قضية عن تفكيري. فإذا قلت لك، أنا الآن أفكر «فإن هذه القضية تتضمن أني أيضاً موجود، فما لا وجود له لا يوصف بأنه مفكر أو غير مفكر. فإذا كان أمامي كتاب وأشرت إليه بسبابتي قائلاً: «هذا الكتاب موجود» فإن هذه العبارة ليست قضية وإنما هي جزء من قضية لأنها تحتوي موضوعاً Subject فقط، ومازال يعوزها المحمول Object .

فإذا قلت إن «هذا الكتاب جيد» أو جديد أو غالي الثمن، أصبحت قضية منطقية لأنها تحتوي علي موضوع ومحمول. وبناءً عليه فقضية أنا أفكر إذاً أنا موجود قضية تحليلية.

٣ - إذا كانت قضية الكوجيتو قضية تحليلية فهي قضية ضرورية وصادقة صدقاً مطلقاً وحدسيّة أيضاً، ومن ثم فليس صحيحاً التهم التي وجهها كل من جاسندي Gassendi وأرنو Arnault من أن قضية الكوجيتو ليست حدساً وإنما هي استدلال قياسي اضمرت مقدمته الكبري وهي «كل مفكر موجود».

٤ - زعم ديكارت أنه وصل إلي وجود الله تعالي ومن ثم وجود العالم الخارجي من قضية الكوجيتو وحدها، ولكن هذا الزعم زعم باطل ولا أساس له، لأن الكوجيتو - كما قلت - قضية تحليلية وبالتالي فهي قضية صورية بحتة ومن ثم فهي فارغة من أي مضمون تجريبي مثلها في ذلك كمثل قضايا المنطق

والرياضة، لكن ما هو صوري بحت لا يمكن أن يكون دعامة قوية لأي قضية إخبارية أي تركيبية.

٥- وهناك نقد آخر يري إميل بوترو أن البعض وجهه خطأ إلي ديكارت وصاغه في السؤال الآتي:

كيف انتقل ديكارت من الظاهرة إلي الجوهر. وهل سار ديكارت من اللامتجانس إلي المتجانس؟ كلا، إن الكوجيتو Cogito(أنا أفكر) «ماهية» معطاة لنا، وكلمة Sum (أنا موجود) هي «الجوهرية»، أي القدرة علي حمل المحمولات، وبعبارة أخري فإنه لا يحتاج من أجل وجوده إلا إلي ذاته وبمعرفة الله تعالي، هذا إذا كان الأمر يتعلق بجواهر محدودة. فالماهية والجوهرية كلاهما أشياء وأشياء مترابطة. وقد أكد ديكارت الصلة بينهما لأن الحدين مجتمعان مباشرة في نظر الحدس الفعل، ولأن تصورهما موضوع فعل واحد من أفعال الذهن[١].

سادساً: نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية

أثبت ديكارت أن النفس جوهر مفكر كل ما فيها وعي وتفكير، فإذا نظرنا في التأمل الثالث من تأملات ديكارت وجدناه يقسم أفكار النفس إلي أنواع ثلاثة، هذه الأنواع هي:

١- الأفكار الاتفاقية أو الخارجية أو العارضة Idées adventices[*] يقصد بها الأفكار الحسية أو ما ينطبع في عقولنا حين ندرك الأشياء المادية الخارجية بالحواس الخمس، ومن أمثلتها اللون والطعم والرائحة والذوق، تلك الأفكار التي سيطلق عليها جون لوك فيما بعد اسم الصفات الثانوية. واعتقد ديكارت أن هذا النوع من الأفكار لا قيمة له في بناء صرح معرفي دقيق وموضوعي لأن مصدرها الخبرة الحسية والحواس كما رأينا - خادعة مضللة ولا تصلح وسيلة لمعرفة دقيقة، بالإضافة إلي أن يقين المعرفة يصبح مرهوناً بوجود العالم الخارجي.

٢- الأفكار الخيالية أو المصطنعة Idées factices[**] ويقصد بها تلك الأفكار التي نصل إليها بفعل المخيلة، ويكونها الخيال علي أساس الأفكار الخارجية

---

(١) إميل بوترو، فلسفة كنط، ص ١٥٠.

(*) بالانجليزية Adventitous ideas.

(**) بالانجليزية Factitious ideas.

السابق ذكرها في الفقرة السابقة بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلي البعض الآخر، وتعتمد علي خيال الإنسان وقدرته علي إيجاد أفكار لا وجود لها في الواقع رغم أن عناصرها موجودة في الواقع ومن أمثلتها فكرتي عن حصان مجنح يطير بدلاً من أن يعدو، أو فكرتي عن حيوان له وجه إنسان وجسم أسد كأبي الهول بجوار أهرام الجيزة، أو فكرتي عن كائنات تسكن الكواكب الأخري لها شكل الإنسان والحيوان معاً وفكرتي عن رجل أخضر، ولا يقيم ديكارت وزناً لهذا النوع من الأفكار الذي يعتمد علي المخيلة ومن ثم علي الحواس أو علي كليهما خيال وحواس وكلاهما لا قيمة له في مجال المعرفة الحقة، كما أنها تدعي ضمناً وجود عالم خارجي لا يمكن تسويغه أو تبريره.

٣- الأفكار الفطرية Idées innées(*) التي نتعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها، مثل أفكارنا عن الشيء والوجود والنفس والحقيقة والامتداد وعن الله أولاً وأخيراً. وهذا النوع من الأفكار هو أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التي تدرك أيضاً الكوجيتو وأن النفس جوهر ماهيتها الفكر، وأن المادة جوهر ماهيتها الامتداد، بالإضافة إلي أفكارنا عن الحقائق الرياضية والمنطقية.

ولقد حدد ديكارت نفسه معنيان متمايزان لهذا النوع هما

أ - يقول ديكارت في بعض المواضع من كتبه إن الفكرة الفطرية هي التي يزود بها الطفل عند ولادته، ومصدرها الله تعالي.. الخالق.. البارئ.. المصور، وتتميز تلك الأفكار بأنها حدسية وبدهية، لا يتطرق إليها الشك وليست موضوعاً لبرهان.

ب- يذكر ديكارت في مواضع أخري من كتبه أن الفكرة الفطرية لا توجد في عقل الطفل المولود بالفعل وإنما هي مجرد ميل أو استعداد طبيعي للحصول علي الأفكار حين يكبر وتنمو قواه الإدراكية وملكاته العقلية. ومع أن هذه الأفكار غير مشتقة من الخبرة الحسية إلا أن تلك الخبرة تثيرها وتكشف عن مكنونها، وبمعني آخر الفكرة الفطرية موجودة في عقل الطفل بالقوة لا بالفعل (بلغة أرسطو) فضلاً عن أنها فكرة مستقلة عن التجربة، وتصبح - كما قلت - مجرد استعداد في الإنسان يساعده علي المعرفة والوصول به إلي اليقين.

ولكن إذا نظرنا في معان الأفكار الفطرية، نجد أنه يمكننا الاعتراض علي المعني الأول، فالطفل يولد وليس في عقله أفكار فطرية أو مكتسبة، بل إن الطفل

(*) Innate ideas.

يقضي حيناً من الدهر حتي يدرك العالم الخارجي شيئاً فشيئاً، كما تمر به السنون لكي يدرك نفسه مستقلاً عن ذلك العالم.

أما المعني الثاني للأفكار الفطرية والقائل بأنها مجرد استعداد طبيعي في حالة ركود أو كمون أو بيات لا يكشف عن نفسه إلا عند النضج وتلقي الخبرات من العالم الخارجي، والتعلم والاحتكاك، فهذا المعني للأفكار الفطرية أكثر قبولاً من المعني الأول.

فإذا كان لدينا هذا الكم من الأفكار وأنواعها وتنوعها فلماذا إذاً يخطيء الإنسان في مجال المعرفة؟

يري ديكارت أن الإنسان يخطئ بسبب إرادته فلا تؤخذ فكرة سواء كانت صادقة أم كاذبة بدون أن يكون هناك ما يؤكدها ويسوغ لنا سبب صدقها أو سبب كذبها، ويأتي هذا التأكيد من كونها قضية حدسية وبدهية وفي نفس الوقت واضحة ومتميزة، فإذا أتبعنا هذه «الشروط» التي وضعها ديكارت بأن الأفكار حدسية وبدهية، واضحة ومتمايزة ما كان للإنسان أن يقع في الخطأ، فإذا جوبه بأفكار عاطفية أو أفكار تعصبية، فعلي الإرادة ألا تأخذ بها وترفضها تماماً[1] .

كذلك يجيء الخطأ من العجلة واندفاع الإرادة قبل أن تستضئ بنور العقل، لأن الإرادة الإنسانية «لا متناهية» تميل بطبيعتها إلي مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة، بينما العقل (الذهن) متناه إلا أن لديه القدرة متي اتبع القواعد الموضوعة علي التمييز بين الحق والباطل.

والحرية في الاختيار هي سبب خطأ الإنسان، ولا يمكن الوقاية من الخطأ إلا باستعمال الإرادة التي منحها له استخداماً مثالياً حسناً، وأن يترو فلا يتعجل في اصدار الأحكام خاصة في الأمور التي تتسم بالغموض، وتتصف بالالتباس.

سابعاً: أدلة ديكارت على وجود الله:

لقد اتبع ديكارت نظاماً جديداً جديراً بالملاحظة، فلقد لاحظنا جميعاً أن الفلاسفة واللاهوتيين قبل ديكارت وربما من أتوا بعده أيضاً يبادرون بعد إثبات

---

(١) د. نجيب بلدي، ديكارت، ص ص ١٠٥ - ١٠٨.
وانظر أيضاً:
* Wright. W., A History of Modern philosophy, pp. 73 - 74.
- ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولي، التأمل الثالث، ص ص ١٧٨ - ١٨١ من الترجمة العربية.

الفكر.. أي إثبات الذات المفكرة ووجود النفس. يبادرون إلي اثبات وجود العالم الخارجي المادي لكي يصعدوا بعد ذلك إلي السماء لإثبات وجود الله أو تقديم أدلة علي أنه موجود، وذلك بافتراض وجود صانع لهذا العالم، أو عن طريق افتراض ضرورة تفسر نظامه البديع والتدبير المحكم، ولكن ديكارت لم يرد أن يعرف وجود الله ولا يعرف شيئاً عن أدلة وجوده عن طريق العالم، بل فضل معرفة وجود العالم عن طريق الله تعالي، فلم يستخدم الأرض للصعود منها إلي السماء بل استخدم السماء للنزول منها إلي الأرض، ولم يطلب من الدنيا (العالم الخارجي) أن تضمن له وجود الله تعالي، وإنما طلب من الله تعالي أن يضمن له وجود الدنيا (العالم الخارجي)(١).

وفي مجال أدلة ديكارت علي وجود الله تعالي اعتمد علي قاعدة ثابتة، هي مبدأ الكوجيتو (أنا أفكر إذاً أنا موجود) وبهذا يثبت وجود الذات المفكرة التي تقوم علي الحدس المحض وليست نتيجة استدلال أو قياس، ومهما فعل الشيطان الماكر فلن يستطيع اختراق جدار الثقة من يقيني بأني موجود حين أفكر(٢).

١- البرهان الأول: الدليل الأونطولوجي (الوجودي)

يمكن صياغته علي النحو التالي: إنني قادر أن أتصور بغير أدني شك، كائناً كاملاً، جوهراً لا متناهياً Infinite أزلياً، Eternal، ثابتاً Immutable، مستقلاً Independent، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان الكليتان all-knowing, all powerful، خلقني وخلق سائر الأشياء(٣).

ويذكر ديكارت في هذا البرهان أن أول ما يتبدي لنفسه إذا رجع إليها ونظر فيها هو نقصه، فهو يعرف أنه يشك، والشك نقص، فضلاً عن وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، ويتبين أن ديكارت لا يستطيع أن يوجد في نفسه هذه الفكرة، فكرة الكائن الكامل اللامتناهي، والعلة التي تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة مقدار ما لمعلولها علي الأقل، وبما أن حقيقة ديكارت (والإنسان بصفة عامة) محدودة متناهية ناقصة، فيلزم من كل ذلك أن فكرة الكائن الكامل اللامتناهي الثابت العليم لست أنا مصدرها، إذاً فلابد من وجود مثل هذا الكائن

---

(١) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ١١٦.

(٢) د. علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص ٧٦.

(3) Fuller, A History of philosophy, p. 61.

الذي وهب الإنسان مثل هذه الفكرة الحدسية.. ألا وهو الله تعالي.. والله تعالي منزه عن الخداع لأن الخداع نقص، إذاً فلابد أن يكون الله تعالي صادقاً صدقاً لا متناهياً قادراً علي دفع أفعال «الشيطان الماكر الخبيث»[1].

ويسمي ديكارت هذا الدليل الأُونطولوجي Ontological proof[*]. وتعريف الكامل هو الكائن الحاصل علي كل الكمالات، وفكرة الكائن الكامل تحوي ما أتصوره من كمالات، وهي – كما ذكرت الآن – الله تعالي. ولا يوصف العدم بأنه كمال ولا يوصف الوجود بالقوة كمالاً، الوجود بالفعل هو الكمال، كما يسمي أيضاً بالدليل السببي أو دليل من نقص النفس.

ويضع البعض هذا البرهان الديكارتي علي وجود الله في صورة قياسية، لم ترد علي ذهن ديكارت، علي النحو الآتي:

الله – بحكم تعريفه – حاصل علي كل الكمالات الممكنة.

لكن الوجود أحد الكمالات

∴ لابد أن يكون الله موجوداً

ويمكن إيجاز البرهان الأول علي النحو الآتي:

«فكر (ديكارت) في شكوكه واستنتج منها أنه ليس تام الكمال، لأن المعرفة شيء أكمل من الشك مادام الشك قصوراً عن إدراك الحقيقة، ولكن معرفته أنه ليس تام الكمال تفيد تفكيره في شيء تام الكمال، وإذن فهو يريد أن يعرف أني جاءه هذا التفكير. هنا يستعين ديكارت بمبدأ العلية ويقول إن علة تفكيره في شيء أكمل منه يجب – أن تكون موجودة، ثانياً – أن يكون فيها من الكمال أكثر مما في المعلول[*]. وإذاً يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام

(١) انظر: * ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولي، التأمل الخامس، ص ٢١٢.
** د. علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ص ٧٦ – ٧٩.
*** د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص ١١٧ – ١١٨.

(٢) باللغة الفرنسية Preuve ontologique.

(*) يقترب هذا القول والمعني من قول السهروردي «المعلول لا يكون أشرف من العلة» اقتبسه الأستاذ هرتن Horten في كتابه: Die spekulative u. positive theologie das Islam «التصور الإيجابي للدين الإسلامي»، ليبزج ١٩١٢، ص ١٨٣.

مستمدة من العدم، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه، وإذاً لابد أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالاً، بل ولها من ذاتها كل الكمالات، هذا الكائن هو الله»[1].

البرهان الثاني: دليل من شك النفس (الشخص)

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول مؤداه أنه موجود غير تام الكمال، ناقص، وهو بالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لابد لوجوده من علة، والعلة لابد أن تكون مكافئة علي الأقل للمعلول إن لم تكن أكثر منه فضلاً وكيفاً، وديكارت لو كان علة وجود نفسه، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه علي كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمالات، لأن الكمال Perfection ليس إلا محمولاً من محمولات الوجود، والذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال. وإذاً تكون علة وجوده ذاتاً لها كل ما يتصور من الكمالات وهذه هي ذات الله تعالي[2].

ويشير هذا الدليل الثاني نظرية معروفة في الخلق المتجدد خلال الزمان وهي نظرية أشار إليها الأشاعرة واستخدموها في التدليل علي أن العليّة الإلهية قد وسعت كل شيء، وذهبوا إلي أن هذه العلة هي الأثر المباشر في خلق جزئيات الوجود وحتي في تفصيلات الفعل الإنساني، فقسموا الزمان إلي لحظات أو آنات، وكذلك فعلوا في الملاء والخلاء فقسموها إلي ذرات[3].

البرهان الثالث: دليل مأخوذ من الهندسة ويسمى أيضاً الوجودي

سُميّ هذا الدليل بالدليل الأونطولوجي لأن ديكارت يحاول فيه أن ينتقل من الفكر إلي الوجود، وكذلك سمي دليل من الهندسة لأن ديكارت حاول أن يستخلص وجود الله تعالي من فكرة الله تعالي ذاتها علي نحو ما نستخلص صفات المثلث أو تعريفه. فكما أن فكرتنا عن المثلث تستتبع أن تكون زواياه الداخلية مساوية لقائمتين (١٨٠ درجة)، كذلك فإن فكرتنا عن الله باعتباره

---

(١) محمود محمد الخضيري، في كتاب ديكارت «مقال عن المنهج»، ص ٨٩.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٨٩ - ٩٠.

وأيضاً: Wright, W., A History of modern philosophy, p. 77.

(٣) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٦٤.

كائناً كاملاً متناهياً تستلزم وجوده بالضرورة. ففكرة الوجود متضمنة في فكرتنا عن الكائن الكامل علي نحو ما تكون زوايا المثلث قائمتين متضمنة في تعريف المثلث(١).

نقد أدلة ديكارت على وجود الله:

بعد أن قدّم ديكارت أدلته علي وجود الله تعالي، شعر بنوع من الإرتياح والرضا النفسي، فقد استطاع أن يستنتج نتائج مهمة تخدم نسقه الفلسفي إلي أبعد الحدود. فطالما أن الله تعالي موجود وأنه كائن كامل لا متناه.. كمالا ولا تناهياً مطلقين، فلا يمكن أن يتصف الله تعالي بالخداع، وهو الذي منح الناس نور العقل الطبيعي، الذي استفاد من وضوح الأفكار وتميزها، وبالتالي فقد منح عقل الإنسان المعرفة وهو مصدرها وضامنها. وبدون الله تعالي فلا شيء من ذلك علي الاطلاق. أما خطأ الإنسان فمرده إلي الإرادة من ناحية، وإلي خداع الإنسان لنفسه من ناحية أخري، فضلاً عن اتباع الإنسان للهوي.. والعواطف. والتعالي.. والتعصب.. واضطراب الأفكار الذي يجعلنا نقبلها دون تمحيص أو ضمان عقلي. إذاً قدّم الله تعالي لنا مصدر معرفة آمن يتمثل في قوانا العقلية والإدراكية التي تتمثل بدورها في الحدس والبرهان(٢).

وعلي الرغم من سعي ديكارت المخلص لتقديم أدلة علي وجود الله تعالي إلا أن هناك بعض أوجه النقد التي يمكن توجيهها إليه، وتتمثل في النقاط الآتية:

١- من أدرانا أن لدينا هذه الفكرة عن كائن كامل لا متناه.

٢- من أدرانا أيضاً أنها فكرة عامة: بمعني أنها موجودة عند جميع الناس، ونحن نري أناساً لا يشعرون بها، وكيف نفسر ظاهرة الإلحاد Atheism في العالم.

٣- ما يقال عن فكرة الكامل يقال عن فكرة العلية Causality بمعني أنه يمكن إنكار فكرة العلية دون الوقوع في التناقض، فليس قانون العلية قانوناً منطقياً.

٤- إن الكائن المتناهي لا يستطيع أن يحصل علي فكرة عن كائن لا متناه، لأن اللامتناهي يكون فوق قدراته العقلية، والإنسان كائن متناه؛ أي محدود بقدرات معينة معرض لأوجه النقص المختلفة.

---

(١) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص ٧٧-٧٨، وأيضاً في مقال عن المنهج، ص ٢٣ من الترجمة الانجليزية.

(2) Fuller, A History of philosophy, pp. 61 - 62.

٥- ليس صحيحاً أن الوجود أحد الكمالات لأن القضية التي محمولها كلمة وجود ليست قضية. فالقضيتان: الله موجود، وهذه المنضدة موجودة عبارة عن موضوع فقط ينتظر محمولاً فالوجود لم يضف شيئاً للموضوع.

٦- إذا نظرنا في كتاب ديكارت «التأملات في الفلسفة الأولي» نجد أنه برهن فيه بالأدلة الواضحة علي وجود الله تعالي وخلود النفس، فإذا دققنا النظر وجدنا أوجه تشابه دقيقة بين براهين ديكارت علي وجود الله وبراهين القديس أوغسطين بصفة عامة، وبراهين القديس أنسلم بصفة خاصة. مما يدل علي أن ديكارت تأثر بفلاسفة القرون الوسطي وأخذ عنهم علي الرغم من هجومه عليهم، ولكنه لم يشر إلي هذا الاقتباس(١).

٧- يري جيلسون أن مذهب ديكارت الفلسفي يقوم بأسره علي أساس فكرة إله قادر علي كل شيء، خلق جميع الحقائق الأبدية بما فيها حقائق الرياضة، كما خلق العالم كله من العدم Nihilo، ويحفظه بفعل من أفعال الخلق المتصل، وهو فعل ضروري لبناء الكون إذ لولاه لسقطت جميع الأشياء من جديد في هوة العدم. وهذه الفكرة وردت لدي الأشاعرة حيث يقولون: «إن الله هو علة هذا الموجود في الماضي ثم هو الذي يخلقه في الآن الحاضر، وسيخلقه في الآن المستقبل حينما يمضي الحاضر ويقبل المستقبل. فالله يخلق خلقاً جديداً في الحاضر وفي المستقبل، أي أن هنالك خلقاً كاملاً جديداً في الحاضر وفي المستقبل، أي أن هنالك خلقاً كاملاً جديداً في كل لحظة زمنية. هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله في كل آن زماني خلقاً جديداً خلقاً من بعد خلق(٢).

ولكن ديكارت لم يشر إلي اقتباسه لهذه الأفكار من الأشاعرة كما لم يشر إلي أجزاء أخري مهمة من نسقه الفلسفي اقتبسه أو قام بالسطو عليه من الغزالي كما سنتبين في نهاية البحث.

٨- كتب جاسندي الاعتراض الآتي علي أدلة ديكارت:

«إنك تسلم بأن الصورة الذهنية الواضحة المتميزة حقيقية، لأن الله موجود، ولانه خالق هذه الصورة وهو ليس خادعاً، وأنت تسلم من جهة أخري أن الله موجود وبأنه خالق حق لأنك حاصل علي صورة ذهنية له متمايزة واضحة. إنّ الدور واضح».

---

(١) إيتان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص ٣٣.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٦٤، وإيتان جيلسون، روح الفلسفة، ص ٣٤.

وقد ردّ الفيلسوف على كل المعترضين بما لا يتعدى المعنى الآتي «ثم إننى بينت بوضح لا بأس به فى ردودى على الاعتراضات الثانية، إننى لم أقع فى الخطأ المسمى بالدور، عندما قلت إننا لسنا على ثقة من أن الأشياء التي نتصورها تصوراً شديد الوضوح والتمايز هي جميعاً حقيقة إلا لأن الله كائن أو موجود، وأننا لسنا متأكدين من أن الله كائن أو موجود إلا لأننا نتصور ذلك بوضوح وتمايز شديدين، وذلك بتميزه بين الأشياء التي نتصورها في الواقع تصوراً واضحاً جداً وبين الأشياء التى نتذكر أننا تصورناها فيما سبق بوضوح شديد ذلك لأنه، أو لاً، نحن على ثقة من أن الله موجود لأننا نوجه انتباهنا إلى الحجج التي تثبت لنا وجوده. ولكن يكفى بعد ذلك أن نتذكر أننا تصورنا شيئاً تصوراً واضحاً لنكون على ثقة من أنه حقيقي، وهذا لا يكون كافياً إذا لم نعرف أن الله موجود، وأنه لا يمكن أن يكون خادعاً»[1].

ثامناً: الدور الديكارتي

الدور هو ن تثبت قضية ما معتمداً فى ذلك على قضية ثانية، ثم تعود فتثبت هذه القضية معتمداً فى ذلك على القضية الألى، والاعتراض المشهور باسم الدور الديكارتى يتلخص فى أن ديكارت أثبت من جهة وجود الله استناداً إلى أن لدينا عنه فكرة فطرية، وأثبت من جهة أخرى أن الأفكار الفطرية مصدرها الوحيد هو الله تعالى، وبعبارة أخرى استخدم ديكارت سلطان الفكرة الفطرية لإثبات وجود الله تعالى، ثم استخدم وجود الله تعالى وصدقه لإثبات أن لدينا أفكاراً فطرية.

وهذا الاعتراض بالدور Vicious circle أثاره جاسندى بقوله: «إنك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لأن الله موجود، ولأنه خالق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة أخرى إن الله موجود لأنه خالق ولأن لديك عنه فكرة فطرية واضحة متمايزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد».

وقد أجاب عليه ديكارت بقوله إن هناك نوعان من اليقين، يقين البدهيات ولا نستطيع الشك فيه، ويقين العلم الذى هو نتائج استدلالات وبراهين.

النوع الأول لسنا فى حاجة إلى الضمان الإلهى، أما الثانى فإننا محتاجين

---

(١) محمود محمد الخضيرى، مقال عن المنهج، ص ٩١، (الاعتراضات الخامسة ١٢ - الردود على الاعتراضات الرابعة ١٢).

فيه للضمان الإلهى، ومعنى ذلك أن الحقائق ليست محتاجة للصدق الإلهى، أما الاستدلالات العلمية فهى فى حاجة إليه.

هذا الرد أوقع ديكارت فى إشكالات جديدة ولم يجب على الاعتراض الأصلى. كما أنه أوقع نفسه فى التناقض عندما ذكر أن البدهيات ليست محتاجة إلى الصدق الإلهى، بينما كان قد قال من قبل إن الله هو الذى خلق البدهيات والماهيات ومن ثم يتضمن رده أيضاً أن الله ليس خالق كل شي,وهذا الرد لم يرده ديكارت لأنه يؤمن بالله تعالى خالق كل شي.

تاسعاً: صفات الله تعالي عند ديكارت

بعد أن انتهى ديكارت من إثبات اليقين الثانى وهو أدلته على وجود الله تعالى وبعد أن قام بالرد على جاسندى وأنطوان أرنو Antoine Arnauld وهما أهم من أثار الاعتراضات على أدلة ديكارت على وجود الله تعالى، أثار مسألة صفات الله تعالى وكان أولها أنه حاصل على كل أنواع الكمالات، ثم يعدد الصفات الإلهية الأخرى فيقول عنه أنه الخالق المبدع للكون، فالكون عند ديكارت ليس قديماً كما قال بذلك أرسطو، والكون ليس فيضاً كما قال أفلوطين وإنما الكون مخلوق من الله خلقه من عدم أى من لا شئ، كما يقول التصور الإسلامى تماماً.

وتتضمن فكرة خلق الله للعالم عند ديكارت أن هنالك فرق بيّن بين الله تعالى والعالم، أو بين الخالق والمخلوقات، فهما وجودان متمايزان. وحين نقول إن العالم قديم فإننا لا نتبين هذه التفرقة بوضح، وحين نقول إن العالم فيض أى أنه صدر عن الله تعالى فإنا نقول بمذهب وحدة الوجود الذى يعنى أن الله تعالى والعالم شيئاً واحداً، وبذلك تنعدم التفرقة بينهما.

إذاً يرفض ديكارت القول بقدم العالم ونظرية الفيض أو الصدور.

من صفات الله تعالى كذلك أنه الواحد والمستقل بذاته له القدرة المطلقة والعلم المطلق وهو الأزلى، ومصدر كل حقيقة. ويضيف ديكارت أن الله تعالى خالق الماهيات، فعلى سبيل المثال الماهيات عند أفلاطون هى ما سمّاها بالمثل Ideals، والمثل ليست مخلوقة لكنها قديمة، كأن الله تعالى عند أفلاطون ليس خالقاً للمثل بل هى موجودة معه، بل إن الله تعالى هو أحدها لكنه أعلاها، وبذلك يخالف أفلاطون التصور الإسلامى على الرغم من نعته بالفيلسوف الإلهى.

والصور Forms عند أرسطو قديمة أيضاً، والله تعالى لم يخلقها (فالله عند أرسطو لم يخلق شيئاً) . ومن جهة أخرى ترى نظريات وفلاسفة الفلسفة المعاصرة أن الماهيات الرياضية وهى الحقائق الرياضية، هي القضايا الأساسية التى نعمل على أساسها فى مجال الرياضيات، وهى ليست من خلق أحد، ولا هى من خلق الله تعالى لأنها ثابتة كثباته، ولو كانت مخلوقة لكانت عرضة للتغير، إلا أن حقائق الرياضيات لا تتغير لأنها لو تغيرت لوقعنا فى التناقض.

إذاً ليست الحقائق الرياضية من خلق الله تعالى.

يذكر ديكارت فى كتبه الفلسفية أن الله تعالى خالق الماهيات والحقائق الضرورية وهو مصدرها الأول بل هو مبدأها، ولكن ثار اعتراض على ما ذكره ديكارت مؤداه بأن الله إذا كان هو خالق للماهيات فإن هذا الخلق يعرّضها للتغير، فرد ديكارت بقوله: لا ضرورة عند الله تعالى، أى أن الله تعالى لا يخضع لقانون ولا حتى ما نسميه قانون التناقض، كان من الممكن أن يقضى الله تعالى بأن يكون حقائق الرياضة والمنطق على غير ما هى عليه، ولكنه قضى بأن تكون كما نعرفها الآن.

والله تعالى ثابت مما يجعل الحقائق والماهيات ثابتة بثباته. ولا يطعن فى ثباتها ولا فى صدقها، ولا يجرى التناقض على الله تعالى لأنه من الممكن أن يخلق الله تعالى ما يكون متناقضاً بالنسبة لنا، فهل يخلق الله تعالى الممكنات فقط أم يخلق كذلك المستحيل؟

يذكر ديكارت أنه لا استحالة عند الله تعالى؛ لأن القول بأن الله لا يستطيع فعل المستحيل يتناقض وإرادته المطلقة، فالله لا يجب عليه شيء ولا استحالة لديه.

وينبغى أن نذكر كذلك أن الله تعالى حر حرية مطلقة فهو حر مثلاً فى أن تبطل أن تكون زوايا المثلث قائمتين. ومن صفاته تعالى الصدق المطلق مما يعنى أنه بعيد كل البعد عن الخداع والتضليل مثل الشيطان الماكر وإبليس اللعين، وأن صدق الله تعالى هو المعيار الوحيد لكل حقيقة.

إن أدلة ديكارت على وجود الله تعالى هى فى نهاية الأمر صيغة لدليل واحد، فمن الفكرة الأساسية لديه فكرة الكائن الكامل اللامتناه الذى هو علة فكرتنا عنه فهى «صورة الموجود الكامل فى النفس أو علامة الصانع على

صنعه،[1] مما يجعلنا نقول أننا أمام دليل واحد على وجود الله تعالى، وهو فى الحقيقة اعتراف بالله تعالى الوحيد القادر، اعترافاً بقدرته تعالى وحده[2].

وهذا هو اليقين الثاني عند ديكارت.

عاشراً: العالم الخارجي عند ديكارت

أثبت ديكارت وجود نفسه كجوهر روحى، ثم صعد بنفسه إلى السماء فأثبت وجود الله تعالى بأدلة وجودية وأسبغ عليه من الصفات الرائعة ما أثبته لذاته العليّة، ثم هبط من السماء إلى الأرض لكى يتساءل هل العالم الخارجى المادى موجود أم غير موجود؟

وأجاب بالايجاب.

وقدم لنا ديكارت دليلين على وجود العالم الخارجى أو كما يحلو للبعض تسميته بالجوهر المادى:

الدليل الأول: يوجد فينا ميل طبيعى قوى نحس به ويجعلنا نعتقد بوجود هذا العالم، وهو ميل استفدناه من الله تعالى. وما دام الله تعالى هو الكائن الكامل الصادق فقد حل هذا الميل محل اليقين ومن ثم لا سبيل إلى الشك فيه.

ولكن هناك اعتراض على هذا الدليل، ويتمثل هذا الاعتراض فى أن الدليل ليس دليلاً بالمعنى الدقيق، وإنما هو مصادرة أى تسليماً طبيعياً بوجود العالم بلا برهان. لو كان وجود العالم ميلاً لكان شيئاً بدهياً، ولكن بداهة الوجود يهدمها واقعة أساسية وهو أن أكثر المفكرين - خاصة الفلاسفة المثاليون - قد شككوا فى وجود هذا العالم.

الدليل الثاني: ويمكن أن نطلق عليه دليل من الإدراك الحسىّ، مؤداه أن فينا حواس خمس، وظيفتها أن تساعدنا نحن البشر على إدراك الأشياء الخارجية، ولكن الحواس حين تدرك شيئاً مادياً إنما تستقبل ما هو موجود ولا تخلق شيئاً، إلا أنه بالنظر فى هذا الدليل نجد أن

---

(1) ديكارت، التأمل الثالث ١٩١.

و د. نجيب بلدى، ديكارت، ص ١١٦.

(2) د. نجيب بلدى، ديكارت، ص ١١٧.

ديكارت يضع مبادئ معينة خلاصتها أن الشيء الذى نستقبله ليست له فاعلية أى ليس بعلة. ومن ثم فإن قدرتنا الحسيّة طالما أنها ليست لها قدرة فاعلة أو فاعلية فهى تعتبر معلولة وينبغى أن نبحث عن علتها. وهذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسية. هذه العلة لست أنا مصدرها لأن الإنسان حين يدرك شيئاً ما خارجياً لا يخلقه بعقله دائماً وإنما يستقبله بحواسه.

إذاً يمكن أن نقول أن علة إدراك الأشياء المادية الخارجية ليست موجودة فى إدراكاتنا العقلية وإنما هي علة خارجية مثلما أقول أننى أرى لوناً أخضر، هذا القول يعنى أن لدّى في عقلي فكرة لابد أنها صدرت عن شيء موجود في الخارج.. خارج إدراكاتي العقلية.. مستقل عنى هو الشيء الأخضر الفيزيائي ذاته.

وبعد أن فرغ ديكارت من اثبات وجود العالم المادى تساءل عن ماهيته(*).

فالحواس خادعة عند ديكارت إذا حاولنا إدراك الماهيات بها كوسيلة للمعرفة، ومن ثم فمعرفتنا التى تصلنا عن العالم عن طريق الحواس لا تؤلف ماهية هذا العالم، مثال الأفكار الحسية التي نسميها «بالصفات الثانوية»، مثل الصوت واللون والذوق والرائحة والحرارة والبرودة، هذه الصفات يمكن أن تتغير من شخص إلى آخر، بل يمكن أن تختلف فى الشخص الواحد من حالة إلى أخرى، وبالتالي لن تكون الصفات الثانوية ماهية الجسم المادي.

ثم ينتقل ديكارت من ذلك إلى القول بأن لدينا فكرة واضحة متميزة باقية في العالم المادي أحدها في نفسي وأصل إليها بعقلي لا بحواسي هي فكرة الامتداد Extension / Entendue إذاً فماهية المادة عند ديكارت هي الامتداد، وقد قال بها أرسطو من قبل.

ونحن لا اعتراض لدينا من أن يكون الامتداد في الشيء المادي ضرورة، ولكن مصدر اعتراضنا – واعتراض الكثيرون – أن يجعل ديكارت فكرة الامتداد فكرة فطرية. إننا نصل إلى امتداد الجسم بحاسة البصر والسمع أى ندرك أن كل جسم لابد أن يوجد فى مكان ما محدد وأن تكون له أبعاد محددة فى نفس المكان. والحس هو طريقنا إلى ذلك. لكن ديكارت يجعل الامتداد فكرة فطرية نتيجة لمذهبه فى المعرفة، وهو: أن الماهيات لا يمكن معرفتها إلا عن طريق

---

(١) المرجع الأساسيّ هو تأملات ديكارت.

فهو يتصور الجسم المادى كما يتصوره رجال الهندسة أي أنه حقيقة فى ذاته وليس فى صفاته، وإنما باعتبار أن له طول وعرض وإرتفاع وكم ومقدار يمكن قياسه، وليس مجموعة من الصفات الحسيّة كاللون والطعم والرائحة وغيرها.

ويشرح ديكارت نظريته فى معرفة الأشياء الخارجية بمثال الشمعة المشهور. فيقول خذ قطعة من شمع العسل لم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمناً قصيراً، فهى لم تفقد بعد حلاوة العسل ولم يزل بها شئ من رائحة الزهور التي قطفت منها لها لون وحجم وشكل محدد ظاهرة للحواس وهى باردة تستطيع أن تلمسها، وإذا ضربت عليها بيدك سمعت لها صوتاً لكن بينما أنا أفعل ذلك إذا بى أضعها فى النار ألاحظ أن طعمها الحلو قد زال ورائحتها تلاشت وتغير لونها وضاع شكلها وزاد حجمها وأصبحت من السوائل وارتفعت درجة حرارتها ومن ثم لا تستطيع لمسها فإذا ضربتها بيدك لن ينبعث منها صوت.

وباختصار لقد زالت كل صفاتها الثانوية ولكن ليس معنى ذلك أن الشمعة wax قد زالت بل لا تزال باقية. الشمعة موجودة وإن غابت عن الحواس فهي موجودة كامتداد أو كتلة الشمعة الباقية فى كميتها فى الكون، وكل ما فى الأمر أنها انتقلت من حالة الصلابة أو السيولة إلى الحالة الغازية وانتشر الغاز في الهواء لكنه لم ينعدم(١).

وستكون هذه الفكرة هى نواة القانون الفيزيائى الذى قال به اسحق نيوتن بعد ذلك وهو قانون بقاء أو حفظ المادة Law of conservation of matter.

حادي عشر: مذهب ديكارت في العالم المادي

يفسر ديكارت العالم المادى تفسيراً آلياً؛ أى أن كل شئ فى العالم تحكمه قوانين علم الطبيعة دون تدخل من أى قوة غير طبيعية، وليس معنى ذلك أن ديكارت حرم الله تعالى من التدخل فى العالم، بل إنه يعتقد إن الله تعالى خلق الكون بقوانين ثابتة منذ القدم، وثباتها مستمد من ثبات الله تعالى، وبمعنى آخر الله تعالى هو خالق القوانين الطبيعية عند ديكارت.

---

(١) د. عليّ عبد المعطى محمد، تيارات الفلسفة الحديثة، ص ص ٨٢ - ٨٣.
وانظر أيضاً:
Wright, W., A History of Modern philosophy, p. 80.
د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٦٦.

ومعنى هذا أن ديكارت رد علم الطبيعة إلى علم الميكانيكا، بمعنى أننا إذا اكتشفنا قوانين الطبيعة وقوانين الحركة فقد أمكننا أن نفسر كل شئ فى العالم المادى، فالنباتات لم تعد فى حاجة عند ديكارت إلى نفوس أرسطو. كذلك اعتقد ديكارت أن الحيوان آلة لا شعور له ولا وجدان، إنما هو كائن ممتد لا يفكر ولا يتكلم وليست له نفس مفكرة. الحيوان كأي آلة شيء مصنوع مع وجود فارق واحد ألا وهو أنه أكثر تعقيداً وأكمل صنعاً بحيث لو عرفنا كل شئ عن قوانين الطبيعة لعرفنا كل شئ عن سلوك الحيوان.

لقد توصل ديكارت إلى أفكاره هذه بعد أن أعاد وليم هارفى اكتشاف الدورة الدموية عام ١٦٢٨ التى كان قد اكتشفها من قبل العالم العربى المسلم ابن النفيس، وتبين منها ديكارت أن الدم لا يجري في الجسم بقوة خارجة عن البدن بل إن انقباض القلب هو الذى يدفعه. فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تنطبق أيضاً على الجسم الحيّ، وأن الأعصاب «أرواحاً حيوانية»، وهي أجسام دقيقة من الدم سريعة الحركة حين تتحرك تفسر جميع الأفعال الجسمية مثل حركاتنا اللاإرادية وتحريكاً أعضاء البدن[1].

ويذكر ديكارت عن الجسم أنه منفعل (مستقبل) Recipient أى أنـه لا يتحرك بذاته بل لا يستطيع أن يحرك ذاته، فلا مفر إذاً عنده من الالتجاء إلى الله تعالى لتفسير حركة الأجسام. ولا غرو أن يرى ديكارت أن الله تعالى هو العلة الأولى للحركة فى العالم، فالله تعالى خلق المادة من عدم ومنحها الحركة والسكون، وبهذا الفعل الإلهي الأول يحتفظ الكون بكمية الحركة التي وضعت فيه ابتداء هذه الفكرة – فكرة المحرك الأول – أخذها ديكارت من أرسطو، وقال بها جاليليو المعاصر لديكارت، ثم رددها نيوتن من بعدهم.

اعتقد ديكارت أن الله تعالى أعطى الكون منذ البدء كمية معينة من الحركة، وإذاً فالحركة ثابتة ومن ثم نجد لدى ديكارت البذرة الأولى لقانون حفظ المادة عند نيوتن، وكمية الحركة الثابتة رددها علماء الطبيعة بعد ديكارت، واعتبروا أن كمية الحركة هي حاصل ضرب الكتلة فى السرعة.

وخلاصة القول يرد ديكارت قوانين الطبيعة إلى قوانين الحركة، وقوانين الحركة ثابتة، وتستمد ثباتها من ثبات الله تعالى الذي وضع العالم الطبيعي قوانين الحركة، وأهمها ثلاثة عند ديكارت[2]:

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨١.

(٢) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ص ٢٢٦ – ٢٢٧.

١- كل شئ يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره. (قانون القصور الذاتي عند جاليليو).
٢- مقدار الحركة المحدثة عند الخلق تبقى هي.. هي في العالم لا تزيد ولا تنقص.
٣- كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار في حركته في خط مستقيم.

ونصل إلى نتيجتين عن العالم الطبيعي في فلسفة ديكارت وعن العالم المادي:

١- كل شيء في الطبيعة خاضع لمبدأ الجبرية المطلقة.
٢- كل شيء في العالم إنما هو آلة محضة لا إرادة فيها فيما عدا الإنسان.

هنالك استثناء لهذه الفلسفة الطبيعية التي تنطوي على النزعة الآلية والحتمية Determinism وخضوعها لقوانين ثابتة. هذا الاستثناء هو الإنسان، إذ أنه يتألف من عنصرين جسم وعقل وهما من طبيعتين مختلفتين أي الامتداد (للجسم) والفكر (للعقل) مما يدفعنا دفعاً لعرض نظرية ديكارت في الثنائية.

ونظريته في الجوهر، ولنبدأ بالثانية.

ثاني عشر: الجوهر عند ديكارت

عندما نظر ديكارت في الإنسان وجده مؤلف من جوهرين متمايزان هما البدن والعقل، البدن جوهر ماهيته الامتداد، والعقل جوهر ماهيته الفكر، ولكن الإنسان يبدو للعيان أو للبداهة موجود واحد وليس وجودين، مما أصبح لزاماً معه أن يؤلف ديكارت بين القول إن الإنسان مؤلف من جوهرين متمايزان في طبيعتهما وبين القول بأن الإنسان واحد وحدة مطلقة، وهذا ما يسمى في تاريخ الفكر الفلسفي بمشكلة الثنائية Dualism، أي ثنائية البدن والعقل في الإنسان، والتي سوف نركز عليها بعد قليل.

تمتد مشكلة الجوهر إلى الفلسفة اليونانية لدى أفلاطون وأرسطو، إلا أن أرسطو كان أكثر دقة في عرضه للقضية خاصة وأنها إحدى مشكلات أو موضوعات المنطق الصوري أو القياس الأرسطي أو اليوناني بوجه عام، وتوصل أرسطو إلى تعريف منطقي للجوهر يقول: «الجوهر هو الموضوع دائماً والذي لا

يمكن أن يكون محمولاً أبداً، ومن أمثلة الجوهر بهذا المعنى المنطقى أسماء الأعلام جميعاً والألفاظ الدالة على الأشياء الجزئية المادية[١].

ثم استعمل أرسطو الجوهر بمعان ثلاثة: الأول باعتبار أنه الصورة، والثانى باعتبار أنه الهيولى، والثالث باعتبار أنه المركب من الاثنين[٢].

وقد كان لأرسطو معنى آخر للجوهر غير المعنى المنطقى وهو أن الجوهر هو الماهية Essence، والماهية هى الصيغة الأساسية التى تميز الشيء عن غيره، ماهية الإنسان مثلاً هى الحيوانية والتفكير، وماهية المثلث أنه شكل ذو أضلاع ثلاثة.. وخطوط مستقيمة وغيرها.

ولقد قبل ديكارت التعريف المنطقى الأرسطى للجوهر، فضلاً عن قبوله الميتافيزيقى له بمعنى «الذى وجوده من ذاته»، وقد قبله ديكارت لأنه رآه التعريف الدقيق للجوهر الذى لا ينطبق إلا على الله تعالى (الذات الإلهية)، فالله تعالى له صفات مثل الثبات والخلود، ولكنه هو ذاته لن يكون أبداً صفة لشيء سابق عليه، لأنه الأول الذى يعتمد عليه كل شئ ولا يعتمد هو على شيء فالجوهر الوحيد لدى ديكارت هو الله تعالى.

إلا أنه حين بحث فى علم الطبيعة توصل إلى نتيجة أخرى فى الجوهر وهى أن المادة جوهر، ويقصد بالمادة لا الأشياء الجزئية المادية مثل المقعد والقلم والكتاب، فهى ليست بجواهر لدى ديكارت وإن كانت كذلك عند أرسطو، ولكنه قصد بالمادة.. المادة ككل أى دون تمييز جسم من آخر، بمعنى كل ما يملأ الكون والذى تكون كميته ثابتة لا تزيد ولا تنقص، ولكل جوهر صفة أساسية (أى ماهية) وصفات عرضية، فقال ديكارت إن الجوهر المادى ماهيته الامتداد، وصفاته العرضية هى صفاته الثانوية عند لوك. وتوصل فى آخر بحثه إلى أن هناك جزء مهم فى الإنسان غير البدن وهو العقل وماهيته الفكر، فأوقع فى يده وظهرت مشكلة الثنائية ظهوراً واضحاً جلياً، وفرضت نفسها على تاريخ الفكر الفلسفى برمته.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ٦٩.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

ثالث عشرة: نظرية ديكارت في النفس والثنائية

تعتبر مشكلة ثنائية النفس والجسم والعلاقة بينهما، مشكلة قديمة، بل إنها تمثل قدم الفكر الإنساني كله، ولم يوافق الفلاسفة والعلماء وسائر المفكرين فى حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التى تدرس (الجسم) مثل علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم وظائف الأعضاء (الفزيولوجيا) وعلم التشريح Anatomy، وما يتصل بها من علوم الطب والكيمياء وغيرها. وكذلك العلوم التى تدرس «النفس»، مثل علم النفس بجميع فروعه المختلفة وعلم الروح والدين.

وقد رأينا مع ديكارت أن العالم المادى ماهيته الامتداد وتحكمه قوانين علم الطبيعة وهى قوانين ثابتة آلية حتمية ضرورية، ومن الواضح أن الإنسان جزء من هذا العالم، إلا أننا نلاحظ أن البدن الإنسانى فقط هو الذى تنطبق عليه هذه القوانين أما النفس فلا تخضع للعالم الطبيعى لأن النفس والبدن كلاهما من طبيعتين مختلفتين، فلا البدن يفكر، ولا الفكر أو النفس أو العقل ممتد، وهذا يعنى أنهما جوهران مستقلان تمام الاستقلال. مما جعل ديكارت يشعر أنه أمام مشكلة حقيقية، فالبدن والنفس جوهران متمايزان وفى نفس الوقت فهما يؤلفان جوهراً واحداً هو الإنسان، ولا نستطيع أن نفصل جزء منهما عن الآخر.

ويمكن صياغة مشكلة الثنائية الديكارتية فى السؤال الآتي: كيف يمكن أن يتم الاتحاد بين النفس والبدن؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نعود بذاكرتنا الفلسفية إلى نشأة الفكر الفلسفى فى اليونان، وأول ما يصادفنا فى هذا الفكر هو أول من قال بفكرة الثنائية فنجده الفيلسوف اليونانى «أنكساجوراس» الذى قال بفكرة «النوس» Nous أو العقل لكى يميزه عن المادة، ثم جاء أفلاطون Plato لكى يجعل هذا التمييز أو التمايز حاداً بين النفس والجسم، وقال إن العقل يوجد قبل الجسم، وكذلك يوجد بعد مفارقته إياه، وقال إن النفس بما فيها من عقل قادرة على التحكم فى الجسم طوال مدة إقامتها فيه عن طريق الإرادة[1].

وقد أفاد أرسطو من الدراسات السابقة عليه فميز بين الهيولى وهى بمبثابة

---

(1) Shaffer, Jerome, Mind-Body Problem, Encyclopedia of philosophy, p. 336.

الجسم أو المادة، والصورة وهى بمثابة النفس، وأضاف أرسطو إلى أن الهيولى والصورة يتحدان اتحاداً جوهرياً لكيونا موجوداً واحداً، وكل واحد منهما ناقص فى ذاته مفتقر إلى الآخر، ويعود فضل ديكارت هنا إلى أنه أول من قدم لنا نسقاً معقولاً لبيان طبيعة كل منهما والعلاقة القائمة بينهما[1].

وحاول ديكارت أن يجيب عن السؤال الذى أثرناه بإجابات متباينة فى أوقات متلاحقة مختلفة بحسب تطور تفكيره فى هذه المشكلة وبحسب تطور العلوم فى حياة ديكارت.

قال ديكارت أولاً إن النفس المفكرة مستقرة فى الغدة الصنوبرية In the pineal gland(*)، وهذه الغدة موجودة فى وسط المخ، وكانت قد اكتشفت حديثاً فى عهده بفضل جهود علماء الفزيولوجيا فالتقطها ديكارت وجعلها المكان الملائم لاستقرار النفس ومنحها القدرة على توجيه حركات البدن.

واقترح أيضاً «الأرواح الحيوانية» Les Esprits Animaux وهى جزئيات لطيفة دقيقة من الدم، ولما كانت الأرواح الحيوانية جزئيات صغيرة جداً فإن لها القدرة على الحركة السريعة خلال الأعصاب، فيتم توصيل المعلومات والأوامر بين أعضاء الحس أو الإحساس والعضلات والمخ. وقد أشار إليها جالينوس الطبيب اليونانى فى مدرسة الإسكندرية وتبعه فى ذلك الإسلاميون وفلاسفة القرون الوسطى، مما يؤيد دعوى القائلين بتأثر ديكارت بالفكر المدرسىّ الذى أدعى أنه يهاجمه ويقيم على أنقاضه مذهباً جديداً[2].

ولكن أدرك ديكارت أن افتراض وجود غدة صنوبرية مكانها المخ وهى مستقر النفس، يجعل لهذه النفس وجوداً مكانياً، فتراجع عن قوله وقال إن النفس موجودة فى الجسم لكنها ليست حالة فيه حلول النوتى فى السفينة، وإنما هما متحدان اتحاداً جوهرياً ويؤلفان شيئاً واحداً وحدة مطلقة هو الإنسان».

ويذكر ديكارت فى تأملاته أن الإنسان ليس مجموعة من الأعضاء، كما أنه

---

(1) Ibid., pp. 336 - 337.

وأيضاً: عثمان أمين، ديكارت، ص ١٥٦.

(*) باللغة الفرنسية La glande pinéale وباللاتينية Glandula pinealis.

(٢) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٧١.

ليس رياحاً، أو ناراً، أو أى شيء آخر يمكن تصوره أو إدراكه[1]. ذلك لأن وجوده كإنسان معترفاً به عن طريق الفكر[2].

وإذا ان ديكارت قد استطاع أن يميز بين النفس والجسم ويفصل بينهما فصلاً تاماً إلا أنه فشل تماماً فى تحقيق الوحدة بينهما أو فى بيان كيفية اتحادهما معاً، ويذكر برتراند رسل فى كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية» هذه الحقيقة، ويضيف علاوة على ذلك أننا نستطيع دراسة العقل ومن ثم النفس دونما الإشارة إلى المادة، كما أننا نستطيع دراسة المادة دون الرجوع إلى العقل أو النفس، فالنفس تحرك البدن بطريقة ما فهما كالساعتين إذا دقت إحداهما تطلب الماء لشعورها بالعطش (وهذه تمثل الجسم) دقت الأخرى شعوراً بالأسى (وهي تمثل النفس)[3].

وعندما أدرك ديكارت صعوبة الوصول إلى حل نهائى فى هذه المشكلة قال فى نهاية الأمر إننا ندرك اتحادهما إدراكاً مباشراً ببداهة ووضوح وتميز ولا نتصور أنهما منفصلان فى الواقع، ولسنا فى حاجة إلى البرهنة على اتحادهما وإلا استحال علينا الحل.

ملاحظات على الثنائية الديكارتية

١ – قول ديكارت بأن النفس مستقرة فى الغدة الصنوبرية هو اعتراف منه «خاطئ» بأن النفس لها الخاصة المكانية Spacial ومن ثم فهى ممتدة، وذلك يعارض فكرته الأساسية التى ترى أن النفس عنصر متميز كل التمايز عن البدن ولا يمكن أن يرد الجوهر العقلى إلى جوهر مادى.

٢ – قال ديكارت فى علمه الفيزيائى أو نظرية الطبيعة أن كل الحركات المادية إما تتم بحسب قوانين الميكانيكا دون تدخل أى مصدر غير مادى لذلك يمكن أن

---

(1) Ackermann, Robert, Theories of Knowledge, TATA McGraw Hill publishing company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965, p. 124.

(٢) للمؤلف، مفهوم فى الفكر الفلسفى، ص ص ٨٦ – ٨٧.

(3) Russell, Bertrand, A History of Western philosophy, Allen and Unwin ltd., Ruskin House, London, 1967, pp. 548 - 551.

قال جيولينكس Geulinox بنظرية الساعتين Two Clocks، حيث افترض وجود ساعتين، وكلتاهما تضبط الوقت، فعندما تشير الأولى إلى الساعة، تدق الثانية مشيرة بالوقت، فالثانية علة الأولى، وهكذا العلاقة بين النفس والجسم إلا أن رسل وصف هذه النظرية بالغرابة لأن النفس والجسم من طبيعتين مختلفتين، بعكس الساعتين وهما من طبيعة واحدة.

نفسر حركات البدن دون حاجة إلى النفس ومن ثم فقول ديكارت إن النفس من وظائفها أنها علة حركة البدن قول مردود عليه.

٣- في بعض المناسبات لم يقل ديكارت أن النفس علة البدن وإنما قال بعلة متبادلة بين النفس والجسم Interactionism وهذه النظرية تعرض لها بالنقد حتى تلاميذ ديكارت المخلصين وحاولوا أن يعدلوا نظرية أستاذهم ومن بينهم جيولينكس الذى قال بنظرية الساعتين.

٤- ليست العلاقة بين النفس والجسم علاقة موازاة وإلا كانت الظواهر الجسمية ظواهر حتمية ضرورية، فإذا سلمنا بجبرية الظواهر النفسية لنتفت حرية الإرادة، ولكن ديكارت فى فلسفته الخلقية يؤكد حرية الإرادة لأنه ينادى بعقوبة الإنسان بسبب الخطيئة الأولى.

رابع عشر: مذهب ديكارت في الأخلاق

يعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمة والعلوم لأنه يتطلب ممن يقبل عليه أن يكون محيطاً بسائر أنواع المعرفة، وعليه قبل البدء فى بناء الصرح المعرفى والأخلاقى الجديد أن يقوم بهدم البناء القديم ماعدا في مجال الدين لأن حقائق الدين ليست من صنع البشر ولكنها موحى بها، فإما أن يؤمن بها الإنسان إيماناً كلياً وجزئياً وإما أن يتركها جميعاً ويمضى لمصيره المحتوم (أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض).

ولقد تمثل ديكارت فى مجال الأخلاق الحكمة القديمة التى تقول: الحياة أولاً ثم الفلسفة Primo vivendi, deinde philosophare. ولعلها حكمة أخذها ديكارت من مذهب الرواقيين الذى تأثر به فى حياته كما تأثر به فى مجال الأخلاق. وقد بدأ مذهبه الأخلاقى بالتفرقة بين نوعين من الخبرات: الخبرات التى فى مقدورنا ونحن مسؤلون عنها مسؤلية أخلاقية. والخيرات التى ليست فى مقدورنا ولسنا مسؤولون عنها، النوع الأول هو الخيرات الحقة لأنها ترجع إلينا ولنا قدرة عليها. أما النوع الثانى فلا.

وأما الخير الأسمى Ultimate good فهو المعرفة الحقة، لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العلمى المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقى المتمثل فى الخير الأسمى(١).

---

(١) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص ٢٠٧ .، وديكارت، ص ٢٤٨.

ويهدف ديكارت من مذهبه الأخلاقي إلى السعادة ولن نكون سعداء إلا إذا عملنا وفقاً للعقل، وأول درجات السعادة أن نسير دائماً على الوجه الملائم في «عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذى برهنت الميتافزيقا على وجوده. وبما أن الله لا متناه، فإن قدرته واسعة، وقضاءه نافذ. لكن بما أنه كامل، فهو كريم واسع الفضل»[1].

وطالما أن نفوسنا روحية محضة، وأنها تتميز عن البدن، وبما أن كمال الله هو أساس قوانين الحركة فى علم الطبيعة وأساس الثقة بالله فى علم الأخلاق، فإن التفرقة بين النفس والجسم هي «أساس الآلية الشاملة، فى علم الطبيعة، وأساس اعتزال المصالح الدنيوية فى الأخلاق، فالنفس خالدة بعد فناء الجسم، فلا خوف إذاً من مواجهة الموت، لأنه ليس بنهاية المطاف، فليست الحياة الراهنة هى خير مالنا فى هذه الحياة، وعليه فيجب علينا أن نجعل مصالحنا تابعة للمصالح المشروعة، مصالح الكل الذى نحن - كأفراد - جزء منه. فالكون لم يخلق من أجلى وحدى، فضلاً عن عدم استطاعتي أن أحيا وحدى لذلك وجب علىّ - كفرد - أن أراعى مصالح الآخرين بعيداً عن الأنانية وحب الذات[2].

وبناء على ما تقدم لخص ديكارت أخلاقه أو مذهبه فى الأخلاق فى قواعد ثلاث[3]:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التى نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه فى سائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، التى أجمع على الرضاء بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد فى سياسته، مثله فى هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة، وها هنا مرة أخرى أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحدّ رغباته وشهواته لا فى مغالبة الحظ أو مقاومة القدر. لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء وبهذا

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٤٩.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(٣) محمود محمد الخضيرى، مقدمة ترجمة «مقال عن المنهج» ص ص ١٠٠ - ١٠١. عن المقال ص ص ٣٧ - ٤٣.

نستطيع ألا نأسف لحرماننا من الأشياء التي لا نقدر على نوالها. وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة.

وخلاصة القول إن الإنسان إذا ما سار وفقاً للعقل فى حياته، ولم يتردد فى الأخذ بالعقل وحده حقق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهما الجزاء الأوفى لحياته الدنيا.

وكما قلت إن الأخلاق الديكارتية فى صميمها أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقى الذى كان يقول أن «الحياة الفاضلة هى الحياة وفقاً للعقل» وأضاف ديكارت أن أخلاق المستقبل ستكون هى الأخلاق العلمية. أما الأخلاق النسبية المرتبطة بالمكان والزمان، فهى لاتعبر عن الحقيقة المطلقة، لأنها تتعلق بالظروف الراهنة. إن الأخلاق العلمية فسوف يجعلها العلم حاسمة غير مؤقتة وثابتة «وسوف تحتل منزلة الصدارة حين يكتب لغيرها الفناء فى ضوء العلم، وعلى هذا المبدأ، طلب الحقيقة عن طريق العقل، أقام ديكارت مذهبه فى التفاؤل»[1].

وبيّن ديكارت فى رسائله إلى الأميرة «إليزابيث» أن العقل لا يكفى وحده لإقامة صرح الأخلاق، والأخلاق لن تجد تتمتها إلا فى الدين، وهكذا عاد ديكارت إلى المنبع الأصيل للحياة ككل والأخلاق بصفة خاصة، ويتمثل هذا المنبع فى الدين. «أما المستقبل فبيد الله، فلندعه يأت فى وقته دون قلق أو ضجر، ولنتعلم كيف نصبر وكيف ننتظر، ولنكن دوماً من المؤملين الواثقين»[2].

خامس عشر: نظرية الجمال عند ديكارت:

اختلف الباحثون حول نظرية الجمال عند ديكارت، فأثبت بعضهم وجودها بينما أنكرها الآخرون. وكان ألفرد فوييه Alfred Fouillée من الذين أثبتوا لديكارت نظرية فى الجمال الذى كان يتصوره ديكارت على غني غرار الحق، وقال ذات يوم لمدام روزاي إنه لا يعرف جمالاً يعدل جمال الحقيقة، أما جمال المرأة فيبدو فى تناسق جميع أجزائها، فالجمال يخضع للمقاييس العلمية لديه، حتى الموسيقى جعلها علماً استنباطياً[3].

---

(١) د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٥٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥٦.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

ولكن فكتور باش صرّح دون مواربة في مؤتمر عن ديكارت عام ١٩٣٧ أن ديكارت أعلن نظريته في علم الجمال إعلاناً صريحاً ولكنه صبغه بصبغة ذهنية وحسيّة معاً وعرّف ديكارت الجمال بأنه «ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجمل»[١].

ولقد ركز ديكارت في بحثه عن الجمال على الموسيقى لأن موضوعها الأساسي هو الصوت Voix/Voice، فالأصوات الموسيقية تولّد فينا إحساساً بالحزن. وأهم صفتين للصوت هما: «المدة» La durée و «الشدة» Intensité. ولكنه لم يستطع أن يبين لنا ما هي طبيعة الصوت، وإن كنا نرى أن صوت الإنسان ألذ الأصوات عندنا؛ لأنه ملائم لطبيعتنا الإنسانية، وذلك وفقاً لقوانين «التعاطف» و «التنافر».

كما توصل ديكارت في بحثه إلى أن جميع الأصوات تجلب لنا السرور بسبب التناسب بين الموضوع والحس الذى ندركه، لذلك يجب أن تكون حواسنا قادرة على أن تتلقى الأصوات من غير مجهود يذكر، فالاختلاف بين أجزاء الموضوع يقل كلما زاد التناسب بينها هو تناسباً حسابياً لا هندسياً[٢].

«وإذا كان ديكارت قد جعل للحواس، في التجربة الجمالية، أكبر نصيب، فإنه لم يغفل عن الدور الذى يقوم به فيها النشاط العقلى بالمعنى الدقيق... فللذة الجمال مصدران، حسيّ وعقلي؛ ولكي تكون اللذة حقيقية يجب أن نزاوج عناصر المصدرين.. ولكي نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقاً لنظرية الانفعالات.. حتى الإبداع الشعرى يفسره «بقوة الهيجان الذى للأرواح الحيوانية»، والانفعالات عند ديكارت تشارك في النفس والبدن من حيث إنهما متحدان»[٣].

سادس عشر: تأثر ديكارت بالفلاسفة العرب المسلمين

عند دراسة فلسفة ديكارت نجد أن هناك أفكاراً مماثلة لفلسفته عند فلاسفة العرب المسلمين، لذلك لا يستبعد أن يكون ديكارت قد أطلع على تلك المؤلفات وأخذ عنها، فالغزالي، على سبيل المثال، تحدث عن العقل وفضله في الوصول

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٩.

(٢) نفس المصدر، ص ص ٢٦٠ - ٢٦١.

(٣) نفس المصدر، ص ص ٢٦١ - ٢٦٩.

إلى المعارف وذكر فى كتابه الأفكار الفطرية، التي اعتبرها استعداد طبيعى فطرى فى الإنسان، كما أشار باحثاً فى عناصر المذهب التجريبى، وقال بأهمية التجربة كسبيل لإقامة المعرفة، وتحدث أيضاً عن الحدس والذوق وأهمية استخدمها فى الوصول إلى المعارف العليا خاصة تلك المتعلقة بذات الله تعالى والمعارف الدينية[1].

كما ذكر ديكارت برهان «الرجل الطائر» وهو برهان استخدامه ابن سينا لإثبات خلود النفس وتمايزها عن البدن، هذا غير أقوال الفارابى وابن رشد، وأفكار الحسن بن الهيثم والخوارزمى وغيرهم. ونحن نعلم مدى نشاط حركة الترجمة والاستشراق فى ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، والتى كان لها من الأثر العظيم ما دفع بالعلوم والفنون والآداب والفلسفة والتكنولوجيا حسبت للعقل الإنسانى، ولم تحسب عليه.

وإذا نظرنا إلى الأسس التى قامت عليها فلسفة ديكارت وجدنا أن الأمر يبدو جديداً على الفلسفة الأوروبية، بينما لم يكن الأمر كذلك على الفلسفة الإسلامية، فقد سبق الإمام محمد أبو حامد الغزالى (المتوفى عام ١١١١م) ديكارت بأكثر من خمسة قرون إلى تلك الأسس التى قامت عليها فلسفة ديكارت. وقد قام الدكتور محمود حمدى زقزوق - الأستاذ بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر - في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت» بعقد مقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالى وديكارت، انتهى فيه إلى اتفاقهما الذى يكاد يكون تاماً فى خطوات المنهج، وكذلك فى النتائج التى ترتبت على استخدام هذا المنهج.

أما عن الشواهد الدالة على أن ديكارت أخذ عن الغزالى فهى كثيرة، وكان آخر ما توصل إليه الباحثون حول هذا الموضوع ما توصل إليه الدكتور عبد الصمد الشاذلى المحاضر بجامعة جوتنجن بألمانيا فى مقدمة ترجمته لكتاب «المنقذ من الضلال» إلى الألمانية، والتى صدرت عام ١٩٨٨ ضمن سلسلة «المكتبة الفلسفية» الشهيرة فى هامبورج بألمانيا أيضاً. فقد أشار إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل فى أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربى لكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي.

ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق جاكوب جوليوس Jakob Golius

---

(١) محمد أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩، فصل «بيان شرف العقل».

(١٥٩٦-١٦٦٧) وأيضا ليفينيوس فارنر Levinius Warner – وهو تلميذ جاكوب جوليوس – كان لديهما مخطوط لكتاب «المنقذ من الضلال». وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥ إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولندا، ولا يزال هناك حتى اليوم في مكتبة جامعة ريك بليدن تحت رقم (1) Dr. 946 ومعروف لدى ديكارت الذى توفيّ عام 1650.

وبالإضافة إلى ذلك فلا يزال هناك حتى اليوم فى قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية فى باريس نفس نسخة المخطوط تحت رقم (24-25 - Fol) 1331 مما يدل على أنه كان معروفاً فى العصر الذى عاش فيه ديكارت[١].

كان هذا وغيره كثير يجعلنا نقول دون موارية إن ديكارت لم يكن يتمتع بالأمانة العلمية الكافية حتى يرد الحق لأصحابه، وفى ذات الوقت لن ينقص ذلك من قيمته الفلسفية شيئاً.

فعلينا إذاً عند النظر في فلسفة ديكارت أن نعود بها إلى مصادرها الأولى عند أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة وأوغسطين وأنسلم وأريجينا وبونافنتورا، ثم عند فلاسفة العرب والمسلمين، حتى تستقيم نظرتنا إليه، ولا نبخس الرجل حقه فى البحث والدراسة والتقويم.

سابع عشر: ديكارت وتأسيس العلم الحديث:

نشرت الدكتورة يمنى طريف الخولي – الأستاذ بكلية الآداب – جامعة القاهرة – المقال الآتي وهو بعنوان «ديكارت وتأسيس العلم الحديث» بجريدة الأهرام بالقاهرة، وذلك بمناسبة الذكرى المائوية الرابعة لميلاد فيلسوف فرنسا الأشهر رينيه ديكارت، أضعه بين يديّ القرّاء وأنظارهم استكمالاً لبحثنا في فلسفة ديكارت، وحتى تعم الفائدة.

إذ شهد هذا العام مرور أربعة قرون على ميلاد ديكارت – أبى الفلسفة الحديثة – نحاول الآن أن نطرح مقاربة مستجدة لإنجاز هذا الفيلسوف الرائد،

---

(١) انظر في ذلك: * د. محمود زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ٩٤.

** د. محمود حمدى زقزوق، تمهيد للفلسفة، هامش ص ص ٢٥٣-٢٥٤.

*** د. محمود حمدى زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، الأنجلو المصرية، ١٩٨١، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

*** Al-Ghazali: Der Erretter aus dem Irrtum, herausg. Von Elschazli, xxxlv F, Hamburg, 1988.

وهى فى الآن نفسه مقاربة للأصول العميقة التى مكنت من الإنبثاقة الجبارة لظاهرة العلم الحديث.

بداية، العلم أقدم عهداً من التاريخ، فمعطياته الأساسية كانت أول ما تأمله الإنسان منذ بدايات العصر الحجرى. الواقع أن رموز الأعداد اخترعت قبل اختراع الكتابة، فالعلم إذاً متأصل فى صلب أقدم مناحى الإنجاز الإنسانى، وحين نتقدم فى مسيرة الحضارة نلقى الميراث العلمى الراسخ أو القاعدة العريضة والخلفية المكينة التى تخلقت بفعل الحضارات الشرقية القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية(*)، أعظم الحضارات طراً وفجرها الناصع. ثم كانت الأصول النظرية العميقة التى أرساها الإغريق، والفروض الخصيبة التى طرحها بعضهم – خصوصاً القبل سقراطيين.

وشهد العلم فترة توهج وتألق فى العصر السكندرى، حتى نجد جاليليو وهو فى طليعة الآباء العظام للعلم الحديث يؤكد أن إنجازاته ما كانت لتتاح بدون انجازات أرشميدس (القرن الثالث ق.م) الذى علمه التآزر الخصيب الولود بين لغة الرياضيات ووقائع التجريب، ومعلوم جيداً دور العلماء العرب فى العصور الوسطى في حمل لواء المنهج التجريبى ومواصلة مسيرة البحث العلمي.

مع تسليمنا بكل هذا، نسلم أيضاً بالفوارق المحورية الجوهرية بين العلم القديم فى تلك المراحل وبين العلم الحديث الذى تخلق فى العصر الحديث بصورة مخالفة تماماً. من حيث كونها نسقية مهيأة للاستقلال، وتحمل فى صلب ذاتها حيثياتها وإمكانات تناميها، وفاعلية عوامل تقدمها المطرد.. هذا التقدم الذى تتسارع معدلاته بمتوالية حسابية تكاد تصبح هندسية! وترتد فى فعاليات تقانية تغير معها – ومازال يتغير – كل شيء بدءاً من المثل العقلية وإنتهاء بوقائع الحياة اليومية مروراً بأشكال الصراع الطبقى.

وقد جرى العرف على حصر الفوارق بين العلم القديم والعلم الحديث فى اعتبارات منهجية وخصائص منطقية. ولكننا نريد الآن أن نخطو خطوة أبدع في بحثنا عن اسهام ديكارت فى تأسيس العلم الحديث الذى أنجبه العقل الحديث ليصنع العالم الحديث، هذا من حيث أسس ديكارت الفلسفة الحديثة التى شكلت العصر الحديث للإنسان الحديث. وما دمنا دائرين فى فلك الحداثة والعلم

(*) لم تكن هناك حضارة فرعونية، ولكن كانت حضارة المصريين القدماء.

الحديث، وليس العلم المعاصر وأفاقه المستقبلية، فإن الحداثة تجسدت معها عملقة العلم في العلوم الطبيعية ذات الموقع الاستراتيجى الخطير فى نسق العلم فالنظرية الفيزيائية العامة - كما هو معروف - لنيوتن ثم النسبية والكوانتم هي التي شكلت أطر النسق العلمى بأسره ومبادئه وقواعده وشرائعه ونواميسه.

كيف كان ذلك؟ كيف كان ديكارت المؤسس الحقيقي للعلم الحديث؟

لنبدأ من البداية، من شك ديكارت الشهير، وهو بالطبع لم يخل من عنصر نفسى شأن كل إبداع أصيل وعظيم في العلم أو الفلسفة أو الفن.. إلا أنه بخلاف حالات الشك الشهيرة في تاريخ الفلسفة، لم يكن شك ديكارت نابعاً عن حيرة بين الفرق أو أزمة ناشئة عن أوضاع مضطربة، بل كان شك ديكارت قراراً إرادياً وعزماً أكيداً على أن يقيم النسق الحديث للعقل الحديث فى العصر الحديث.

فجعل يشك فى كل عناصر العقل على الاطلاق ومعطيات الحواس والمبادئ العامة وبدهيات المنطق والرياضة.. الخ وطبعاً شك فى وجود العالم ووجود نفسه، لكن حتى إذا شك فى أنه يشك فهذا شأن أى تفكير فخرج من شكه باليقين الشهير: «أنا أفكر إذاً أن موجود» - أى اليقين من وجود الأنا المفكرة العارفة، ومنه خرج بيقين وجود الله ثم يقين وجود العالم. بهذه اليقينيات الثلاثة اكتمل الإطار العام ليحوى تفصيليات الفلسفة الديكارتية التى أصبحت بدورها أساس الفلسفة الحديثة ونقطة بدايتها.

ولم يكن الشك الديكارتى إطاحة بالفرق الأخرى وإفساحاً للطريق لكى نبدأ من جديد، بل كان تحويلاً لمسار الفكر البشرى عن محور الأونطولوجيا إلى محور الإبستمولوجيا، أو من محور الوجود إلى محور المعرفة.

فمحاور الفلسفة ثلاثة: نظرية للوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيمة، وتحتها تندرج كل تفرعات وتخصصات الفلسفة العديدة، ولما كانت القيمة تقاطعاً بين المعرفة والوجود، وتمثيلاً لعلاقة الذات العارفة المفكرة بهذا الوجود ورؤيتها له واسقاطها عليه، كانت المعرفة والوجود - فيما يبدو لي - هما في خاتمة المطاف المحورين اللذين لابد أن يدور حولهما التفلسف.

وقد كان الفكر في العصر الوسيط - الإسلامى في الشرق، والمسيحى في الغرب - يرتكز على محور الوجود بما هو موجود العالم ومصيره أو العالم كعلامة على وجود الله هو محور الإرتكاز، تصور الطبيعيات كتابعة للإلهيات أو

تصور الوجود – التصور الأونطولوجي هو الشغل الشاغل والهم الأساسى ومنه قد ينتقل إلى مشكلة المعرفة أو مناهج الأدلة.

وحين جعل ديكارت من الأنا العارفة اليقين الأول، أى النواة أو الأساس الذى ينبنى عليه سائر النسق، كان بذلك يحدث نقلة جوهرية للفكر البشرى من محور الوجود إلى محور المعرفة، ومن العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

لقد أصبح ديكارت أباً الفلسفة الحديثة، فقد دارت بجملتها حول رحى المعرفة، وأصبحت من رأسها حتى أخمص قدميها فلسفة معرفة أولاً وقبل كل شئ يشغلها السؤال عن المنهج قبل سواه، ولا ننظر أبداً في الوجود إلا كما يبدو للذات العارفة، فليس أيسر من أن تغدو الطبيعة ذاتها سؤالاً معرفياً.. هكذا كانت فلسفة ديكارت من أقوى العوامل التي هيأت المناخ الغربي لنشأة ونمو العلم الحديث.

ولئن كان اغفال الفلسفة الغربية لمحور الوجود قد أدى فى نهاية الحقبة الحديثة والحركة التنويرية أى فى نهايات القرن التاسع عشر إلى مشاكل وأزمات يبلورها نشأة الرومانتيكية والبرجسونية والوجودية.. الخ فإننا لسنا بصدد تقويم الحصيلة التاريخية لفلسفة ديكارت بأسرها، بل فقط الحصيلة العلمية بحيث لا نملك إلا أن نزجى آيات العرفان والإجلال بالغة منتهاها لأبى الفلسفة الحديثة من حيث هو أيضاً أبو العلم الحديث.

ولا عزو فالعروة بين الفلسفة والعلم – قطبى العقل البشرى – هى دائماً عروة وثقى.

تعقيب

يقال إن عظماء الفكر نوعان أو فريقان، فريق تتجلى عظمته فى أنه استطاع أن يمثل عصره أصدق تمثيل، ومن بين أعضاء مثل هذا الفريق ڤولتير Voltaire فى فرنسا، حتى قيل فيه ولو على سبيل الهجاء أن فولتير أصاب أوفى قسط من عقلية أهل زمانه». والحقيقة أن أحداً من الكتاب فى فرنسا لم يستطع أن يعبر عن أفكار عصره خيراً مما عبر عنها فولتير.

وفريق آخر يعد عظيماً لأنه يمثل كل ما ينطوى فى عصره من قوى كامنة، ومصدر عظمته أنه استطاع أن يظهر المستقبل، وأن يكشف عن تلك القوى المطوية التى أصبحت بعد قرن أو قرنين ملكاً مشاعاً للجميع. ومن هذا

الفريق «ديكارت» فقد فاق علماء عصره بجرأته التى اعتبرت إرهاصاً لنتائج فكرية وعلمية عظيمة جاءت كنتائج في بحوث أجيال العلماء من بعد.

وهذا ما شهد به حديثاً العالم الفزيولوجى الإنجليزي «ألدوس هكسلي» حين صرح قائلاً: «إن المفكر الوحيد الذى أرى أنه فاق كل من عداه فى تمثيل أصول الفلسفة الحديثة، وجذوره العلم الحديث هو رينيه ديكارت» فمن ينعم النظر فى نتيجة من النتائج التى طبعت الفكر الحديث بطابعها، سواء فى الفلسفة أو فى العلم، يتبين أن معنى هذا الفكر – إن لم نقل صورته – كان حاضراً فى ذهن ذلك المفكر الفرنسى الكبير..»[1].

ولقد انفق الفلاسفة على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم فى إعلاء شأن ديكارت أمثال هيجل وشلنج وماركس، حتى قال عنه هيجل فى كتابه «تاريخ الفلسفة» إن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الحديثة، إنه بطل. فقد استطاع أن يعود بالأشياء إلى بداياتها وعاود البحث عن أرض الفلسفة حتى استعادها بعد ضياع استمر ألف سنة»[2].

بينما يقول كارل ماركس عن ديكارت رائد الاتجاهات المثالية فى فرنسا كما يراه: «إن المادية الآلية فى فرنسا قد انساقت وراء الفيزياء الديكارتية رغم معارضتها لميتافيزيقاه»، وهى إشارة لى أعلام الفكر المادى من الفرنسيين أمثال ليروا، وكابانى، ولامترى[3].

ويصف الكتّاب والمؤرخون ديكارت بأنه أكبر فلاسفة فرنسا، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة، ورائد الاتجاه العقلى فى أوروبا، على الرغم من أن البعض الآخر يرى أن ذلك يعود إلى علاقاته الاجتماعية المتعددة التى اكتسبها فى حياته، فهو يهدى كتابه فى الانفعالات إلى أميرة بوهيميا «اليصابات» ويتواصل مع الحركة العلمية فى أوروبا عن طريق الأب مرسن، ويقضى نحبه فى بلاد الملكة كريستينا فى ستوكهولم عام ١٦٥٠، ثم تعرف فلسفته بأنها فلسفة «الأفكار الواضحة المتمايزة» التى دارت حولها فلسفته وشملها نقد الناقدين وشرح الشارحين، والتى جعلت من بداهة العقل وحده دليلاً على الحق والحقيقة.

(١) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ص ٨٧ – ٨٨.

(٢) د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص ١١٤.

(٣) نفس المرجع، ص ١١٥.

وقيل إن فلسفة ديكارت قد وصفت «بالثورة الديكارتية» على غرار الثورة الكوبرنيقية، بسبب قاعدته الأولى من قواعد المنهج وهى قاعدة البداهة العقلية التى تتطلبها المعرفة ويسعى وراءها اليقين، وأيضاً بسبب آثارها البعيدة إذ قوضت فلسفة أرسطو وأتت على بنيانها من القواعد، وهدمت فلسفة العصور الوسطى ولكنه لم ينس قبل هدمها أن يأخذ من أفكار أوغسطين وأنسلم ما يعينه على إقامة فلسفته الدينية وتقديم أدلته على وجود الله، وأيدت سلطان العقل الناضج فوق كل سلطان آخر، حيث بدد نور العقل حيرة العقل الفلسفية، وتنوير العقل يفترض عدم التحيز دون خوف أو وجل، فضلاً عن مناصرتها لقضايا الحرية الواعية المتلزمة، وتهيئة النفوس لثورات إنسانية أخرى فى كافة المجالات الفكرية والسياسية والاجتماعية[١].

وفلسفة ديكارت فلسفة ثورية بقدر تجاوزها للتأمل النظرى، والتفكير المجرد، ومجاوزة ذلك إلى العمل والتطبيق، رامية إلى التغيير الجذرى والتأثير النهائى، فالمعرفة المجردة ليست غرض ديكارت وإنما الغرض تحقيق سيادة الإنسان وسيطرته على نفسه بتدبر سلوكه والقضاء على أمراضه النفسية والبدنية معاً، ثم بسيطرته على الطبيعة من حوله.

ويتم السيطرة على انفعالات النفس بالسيادة الداخلية «الجوانية»، أى سيادة النفس على إرادتها وعلى مقدراتها، ومن ثم يتمكن الإنسان من السيطرة على الخارج، فهى فلسفة جوانية - كما يسميها الدكتور عثمان أمين (رحمه الله تعالى) لأنها تزكى الوعى وتتوخى الأصالة وتتعمق الأشياء للوصول إلى جوهرها دون مظهرها.

كما جعل ديكارت التفكير فريضة على كل إنسان يملك عقلاً، وجعل الفهم «فرض عين» لا «فرض كفاية» كما يقول المسلمون، ولا يتوقف الفهم على فهم الذات بل يتعداها إلى فهم نظم الموجودات والماهيات بالعمل لا بالمشاهدة السلبية[٢].

---

(١) د. عثمان أمين، روّاد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥، (الطبعة الأولى، ١٩٦٧)، ص ص ١٩ - ٢٠.

وأيضاً: د. عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص ١١٦.

(٢) د. عثمان أمين، روّاد المثالية، ص ٢٧.

ودافع ديكارت عن الميتافيزيقا الحقة التى تعين الإنسان على إدراك مكانه ومكانته فى العالم الذى يعيش فيه، وعن طريق الميتافيزيقا يصل إلى ما هو أرفع وأسمى.. يصل إلى إدراك الله تعالى باعتباره خالق ومدبر لهذا الكون، وأن العبودية لا يمكن أن تكون إلا من الإنسان لله تعالى فقط. ومن ثم فلا معنى للخوف من الموت، والإنسان إذا لم يخف من الموت عاش واثقاً بنفسه، واثقاً بربه فيدرك السعادة[1].

ولقد كان مفتاح مذهب ديكارت – على غرار مفتاح شخصيات العقاد – هو العلم الطبيعي الرياضي، باعتبار أن الرياضيات هى المثل الأعلى للعلم الدقيق، العلم «اللمّى» الذي ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج فى مبادئها، ويرضى العقل تمام الرضا بينما كان الشك فى ضرورة الحقيقة هو مفتاح المنهج الديكارتى[2].

ولم يوفق ديكارت إلى مثل إتزان أرسطو وتواضعه، لأنه كان يغالى فى طلب المعقولية، وأراد لعلمه أن يكون لميّا أو لا يكون أصلاً، فأحال العلم الطبيعى «الأني» يكتسب بالاستقراء عند أفلاطون إلى علم رياضى بحت، وذهب فى ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع[3].

كذلك هدم ديكارت منطق أرسطو القديم عندما تصور الأجسام الخارجية آلات، أى مركّبات صناعية خلواً من كل طبيعة أو ماهية، عكس ما كان معتقداً عند أرسطو بأن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض، ولم يعد الإنسان كائناً ناطقاً بل أصبح كائناً له نفس وجسم. وبالتالي لم ير ديكارت في الكليات معنى بل هى أسماء جوفاء، وأن الطبائع البسيطة Simple Natures أولى بمعرفتها والسعى وراءها، فاعتبر ديكارت بسبب نظرته هذه للطبائع أحد الاسميين الذين ظهروا فى القرن الرابع عشر[4]. من قبل.

---

(١) نفس المرجع، ص ص ٢٧ – ٢٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٨٥.

(٣) نفس المصدر، نفس الموضع.

(٤) نفس المرجع، ص ٨٦.

وحدث فى عصر ديكارت أن تضاءلت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم، وفى مجال كان لظهور البروتستانتية أثرها الفعّال، فقد كانت تهدف إلى القضاء على الوساطة بين الله تعالى والإنسان. وأكد ديكارت بالعقل وجود الله تعالى، فلا شيء يأتى من لا شيء، كما أن الوجود لا يصدر عن العدم، فالوجود كله معلق على الله تعالى، فهو الضامن والصادق والكامل واللامتناه. فالدين والعلم يصدران من العقل البشرى وهو أصل مشترك، وملكة فكرية أكد عليها ديكارت بينما أكد من أتى بعده على فكرة النشاط البشرى(١).

ولم تنج فلسفة ديكارت من نقد الفلاسفة البرجماتيين، فقد رفض البرجماتيون استخدام مصطلح الابستمولوجيا بسبب ما تركته فلسفة ديكارت من آثار سلبية، وأكثر بسبب ما تركته فلسفة ما بعد الفلسفة الديكارتية Post-Cartesian philosophy، ويرجع سبب موقف البرجماتية من الإبستمولوجيا Epistemology إلى إدراكهم أنها مشكلة تختص بكيفية استدلال الشخص من معرفة حدسية تختص بحالة الشخص العقلية إلى موضوعات غير عقلية، فالإنسان هنا يتجاوز خبرته الذاتية إلى خبرات أخرى موضوعية(٢).

وكانت البرجماتية تعادى منذ البداية الفلسفة الديكارتية والنظريات التجريبية التى تشترك مع الديكارتية فى بعض الأسس الفلسفية، مما جعل بيرس يحاول دحض الديكارتية فى ثلاث مقالات نشرها عام ١٨٦٨، توصل فيها إلى النتائج الآتية(٣):

١- ليس لدينا فكرة عن الاستبطان Introspection، وكل معرفتنا عن العالم الداخلى مجرد فرض فقط.

٢- ليس لدينا فكرة عن الحدس Intuition، ولكن كل معرفة يمكن تحديدها منطقياً عن طريق المعارف السابقة (الخبرة).

---

(١) إميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة، ص ٢١٧، وللمؤلف مفهوم العقل فى الفكر الفلسفى، ص ٩٧.

(2) Morris, Charles, The pragmatic Movement in the American philosophy, Brazillar, New York, 1970, p. 49.

وانظر كذلك الترجمة العربية للكتاب المذكور للمؤلف، ص ٦٨.

(3) Ibid., p. 50.

٣- ليس لدينا فكرة عن التفكير بدون استخدام العلامات Signs.
٤- ليس لدينا تصور عن اللامعرفة المطلقة.

وأخيراً لقد ترك ديكارت للفلاسفة الذين أتوا من بعده عدداً كبيراً من قال المشكلات، لخصها لنا جان فال فيما يأتي:

«... فكيف نطلق اسماً واحداً هو الجوهر على الله الذى هو الجوهر اللامتناهى وعلى الجواهر المتناهية التى هى الامتداد والفكر؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز فى نفوس فردية، على حين يكون الآخر، وهو الامتداد، كلاً واحداً متجانساً وغير منقسم فى نهاية الأمر؟ وكيف نفسر اتحاد النفس والجسم، أى اتحاد هذين الجوهرين؟ وكيف نفسر أن أحدهما، وهو الامتداد، هو فكرة واضحة متمايزة عن الآخر، وهو الفكر؟ ويجب أن نذكر أيضاً أن ديكارت بعد أن وعد بإقامة فيزياء رياضية خالصة، لم يقدم الرياضة فى كتابه «المبادئ» إلا فى معرض الكلام عن قوانين التصادم "Les Lois du choc"[1].

هذه المشكلات هى التى حاول مالبرانش حلها فى نظرية المناسبات، وسبينوزا فى الواحدية أو وحدة الوجود، وليبنتز فى الجواهر الفردة، ولوك فى المذهب الحسىَ، وبركلى فى مثاليته اللامادية، وكنط فى عالمى النومينا.. عالم الأشياء فى ذاتها العالم اللامتناهى، وعالم الأشياء لذاتها.. العالم الحسىَ المتناهى.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فإن فلسفة ديكارت كان لها مآثر حميدة لا يمكن لأى باحث أن يتغاضى عنها أو أن يغفل ذكرها، ويكفى أنها هيأت النفوس لقبول فلسفات ونظريات وأفكار متباينة تلقاها الناس وهم يتمتعون بقدر كبير من حرية الفكر، مما دفع بالفلسفة والعلم المعاصر خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار.

---

(١) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص ٢٨.
(*) يقال الآن إن الجوهر كان مجرد فرض، وليس حقيقة علمية أو فلسفية.

الفصل الثانى

بليز بسكال

Blaise Pascal (١٦٦٢-١٦٢٣)

مقدمة

ذكرت في الفصل السابق أن رينيه ديكارت كان له تأثيراً عظيماً علي من أتوا بعده من الفلاسفة وامتد تأثره إلي الأدب وسائر مناحي التفكير الإنساني، وكتب توماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦ Thomas Reid الفيلسوف الاسكتلندي Scottish(*) ذات مرة أن مالبرانش، ولوك، وبركلي وهيوم يشتركون جميعاً في نسق عام واحد من الفهم الإنساني وهو ما يمكن أن نسميه حتي الآن النسق الديكارتي The Cartesian System، كما امتد تأثير ديكارت أيضاً إلي الفلاسفة التجريبيين بالإضافة إلي أصحاب الاتجاهات العقلية. وكان تأثيره علي النزعة التجريبية أعمق من ناحيتين:

الأولى: اتخذت النزعة التجريبية من المعطيات غير المشكوك فيها أساساً لتطوير أفكارها خاصة لدي التجريبيين الذين أتوا بعد الرعيل الأول، وكان الوعي الفردي هو محور تفكيرهم التجريبي، كما في حالة الفيلسوف الألماني إدموند هوسّرل (١٨٥٩-١٩٣٨) Edmund Husserl الذي حاول إحياء النظرية الديكارتية.

الثانية: ظلّت المشكلات التي صاغها ديكارت بخصوص الثنائية هي محور بل قلب كثير من الأبحاث الفلسفية المعاصرة، وعلي سبيل المثال لا الحصر، أعمال جلبرت رايل Gilbert Ryle ولودفيج فتجنشتين Ludwig wittgenstein وجهت ضد التصورات الديكارتية التي مازالت حيّة نابضة وقوية[1].

(*) توماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندي، دافع عن الدين والأخلاق بالرجوع إلي الضمير وعواطفه الطبيعية، فضلاً عن ريادته لمذهب الذوق العام Common Sense الذي اتخذ منه منهجاً لمعارضة الشك به وله ثلاث كتب هي «بحث في الفكر الإنساني علي مبادئ الذوق العام» ١٧٦٣، و «محاولات في القوي العقلية (١٧٨٥)، و محاولات في القوي الفاعلية» (١٧٨٨) وهذان الكتابان تفصيل للكتاب الأول. (انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة)، ص ١٨١.

(1) Williams, Bernard, Descartes, René, in the Encyclopedia of philosophy, vol, 2, p. 354.

ولقد تخرج من المدرسة الديكارتية أو من تحت عباءة ديكارت أو من كمه كما يحلو للبعض أن يقولوا مجموعة من الفلاسفة الذي سموا بالديكارتيين، ولا ينبغي أن نفهم من هذه التسمية أنهم كانوا نسخاً طبق الأصل من ديكارت وفلسفته وأفكاره، بل يقال إنهم استوعبوا فلسفة ديكارت ودعوته إلي تحرير العقل من عقال التراث الموروث دون تمحيصه ثم وسم كل منهم فلسفته بسيماته الشخصية، فجاءت مشتركة كلها أو بعضها في الأصل مختلفة في الفروع والتفسيرات والشروح، فكان فضل ديكارت هو فضل من فتح الطريق، وأبان السبيل الأوسع والأرحب، ألا وهو سبيل دراسة العلوم بالعقل كنقطة انطلاق أساسية(١).

وكان من بين هؤلاء الفلاسفة الذين أحب أن أقول أنهم تخرجوا من المدرسة العقلية أكثر من كونهم خريجو المدرسة الديكارتية بليز بسكال ونيقولا مالبرانش وباروخ سبينوزا وجوتفريد فيلهلم ليبنتز وآخرين كثيرون.

أولاً: سيرة حياة بسكال

ولد بليز بسكال Blaize Pascal في ١٩ يونيو سنة ١٦٢٣ في مدينة كليرمون فيران Clermont-Ferrand في أقليم الأوفرن Auvergne بقلب فرنسا. وتوفي في ١٩ أغسطس سنة ١٦٦٢ بدير بور رويال.

وبين تاريخ الولادة وتاريخ الوفاة حياة حافلة بكل أنواع الأعمال الإنسانية بين حقيرها وعظيمها حتي تغلبت عليه نوازع الخير وروح العالم وقلب الفيلسوف المتدين.

ماتت أمه بعد ولادته بثلاث سنوات عام ١٦٢٦ وانتقلت أسرته علي إثر وفاة أمه إلي باريس عام ١٦٣١، وأخذ والده علي عاتقه أن يعلم ابنه ويثقفه ويصقله بعلوم عصره، فعلمه اللاتينية واليونانية علي عادة أهل زمانه ثم علمه الرياضيات. اطلع بسكال الابن خلسة علي كتاب «المبادئ» لإقليدس Euclid ثم بدأ يعمل في كتابه الأول «الروح الهندسية»، ولم يتعد عمره الثانية عشرة. وعندما اكتشف فيه أبوه ميله نحو الرياضيات أعطاه الطبعة الثانية والثلاثون من كتاب إقليدس «المبادئ»(٢).

---

(١) انظر للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ٩٨.

(2) Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of philosophy, vol, 6, p. 52.

أما أبوه فكان يعمل رئيساً لمحكمة الضرائب Cour des aides في كليرمون يحضر مع ابنه بسكال المحاضرات التي كان يلقيها الأب «مارين مرسين» Marin Mersenne في الرياضيات. وعندما بلغ السادسة عشرة ألف «رسالة من القطاعات المخروطية» صدرت في كتاب عام ١٦٤٠ الذي علقت عليه أخته «جاكلين» بقولها «إنه إنجاز عقلي عظيم حيث كان الناس يقولون إنه لا يوجد شئ ذو قيمة منذ عصر أرشميدس Archimedes». وفي عام ١٦٤٢ اخترع آلة لعمليات الجمع في الحساب أراد بها أن يساعد أباه في عمليات جمع الضرائب حين كان يشغل وظيفة في محكمة الضرائب في روان Rouen، واستمر بسكال يعمل في مجال نظرية الاحتمالات ونظرية العدد والهندسة حتي توقف عن ذلك عندما تحول إلي الدين عام ١٦٥٤ علي إثر أزمة روحية عميقة تعرض لها بعد حياة لاهية ماجنة استمرت حوالي سن الثلاثين، وسجلها بسكال فيما سمي باسم «المذكرة» Memorial بدأها بالعبارات الآتية:

«ربُ إبراهيم وإسحق ويعقوب
لا ربُ الفلاسفة
يقين، يقين، شعور، سرور، سلام
إله يسوع المسيح
«إلهك سيكون إلهي»
نسيان العالم ونسيان كل شي إلاّ الله
إنه لا يوجد إلاّ بالطرق التي دل عليها الإنجيل.
أيها الإله العادل، إن العالم لم يعرفك، لكني عرفتك.
سرور، سرور، سرور، دموع سرور
لقد انفصلت عنه
«يا إلهي! هل تتخلي عنّي أبداً؟
ياليتني لا أنفصل عنه أبداً.

«لقد أفضت به هذه المحنة الروحية إلي الانقطاع إلي الله والارتماء في أحضان المسيح والامتلاء بالمشاعر الدينية العميقة»[1].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، بسكال، بليز، في: موسوعة الفلسفة، ص ٣٥٤.

وهناك عوامل عديدة أدت ببسكال إلي الاتجاه نحو الدين بل قل نحو الزهد والتصوف منها حياة اللهو التي كان يحياها وهو شاب، واتجاه أخته جاكلين نحو التدين وتأثيرها فيه، وسماعدتها له علي الاتصال بأوائل المرشدين في دير بور رويال Port royal أمثال سان سيران، وأنصار جنسنيوس Jansenius أسقف أبير Ypres ومؤلف كتاب Augustinus، وأرنو الذين قرأ لهم وتأثر بآرائهم، هذا بالإضافة إلي قراءاته المستفيضة لكتب الدين الذي أدى به إلي الاعتقاد بل الإيمان القوي بحب الله تعالي وحده.

كما ساعده أيضاً نشأته الدينية التي دعته إلي التمسك بأهداب الفضيلة، واحترام العقيدة، وكان والده يذكر أمامه بصفة دائمة أن العقيدة موضوع إيمان فلا تبحث بالعقل، وكان هذا عاصماً له عن الانخراط في عالم الشك، مما جعله يوجه جل اهتمامه بعد تجربته النفسية إلى محاولة بلوغ كمال الفضائل النصرانية[1].

ثانياً: مؤلفات بسكال

لم يتمكن بسكال من ترتيب أفكاره داخل نسق واحد منظم لذلك ترك معظم أعماله شذرات في مجالات مختلفة منها الرياضيات والفيزياء، والفلسفة، والدين، والأعمال التي تركها هي:

١- رسالة عن القطاعات المخروطية Essai pour les coniques ١٦٤٠ - (Essay on the Conics).

٢- تجارب جديدة تتعلق بالخلاء Expérimentes nouveaux Pour le Vacuum. ١٦٤٧ New Experiments Concerning The vacuum.

٣- محادثات مع السيد/ دي ساسي Conversations Avec M. De Saci. (١٦٥٥) - Conversations with M. De Saci.

٤- أهل الدير ١٦٥٦-٧ Les Provinçials (Provincial Letters). كتبه بسكال ليكشف فيه عن خبث اليسوعيين، ودفاعاً عن أصحابه من جماعة بور رويال، وفضح فيه فساد الأخلاق الذي يدعو إليه اليسوعيون خاصة في باب «الفتاوي» Casuistique. يكشف عن انحلال مبادئ الأخلاق، وانتهازيتهم

(١) انظر: * يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٩٠.
** د. عبد الرحمن بدوي، بسكال، ص ٣٥٤.

في تطبيق مبادئ الأخلاق الدينية، ومداراة ومغالطة في تبرير الذنوب، استرضاءً لأهواء ذوي الجاه والسلطان، وتحقيق مآربهم الدنيوية وابتزاز الأموال وتقلد المناصب الرفيعة.

٥- الروح الهندسية ١٦٥٨ - The Geometric spirit L'Ésprit geometrique
كتاب بسكال في الرياضيات، كتبه بعد أن اطلع على كتاب إقليدس «المبادئ».

٦- الأفكار(*) ١٦٦٩ - (Thoughts on religion) Les pensées. وهو كتاب وضعه بسكال بعد أن تحول إلى التقوى الدينية، ففكر في الدفاع عن العقيدة النصرانية لكي يتحول المفكرين الأحرار إلي الدين واليقين، ولكن العمر لم يسعفه ومات تاركاً مجرد شذرات مخطوطة، جمعت ونشرت بعد وفاته تحت هذا العنوان.

وقد صدرت الأعمال الكاملة لبسكال في باريس مرتان، عام ١٩٠٠، وعام ١٩٠٤/١٤. وأشرف علي الإصدار ليون برونشفيك Leon Brunschvicg وإميل بوترو E. Boutroux وجازييه:

* Oeuvre complétés, ed. Par. L. Brunschvicg, E, Boutroux, et f. Gazier, 14 vols., Paris, 1904-14.

* Pensées et opuscules, ed, L., Brunschvicg, Paris, 2 nd. 1900

(أفكار ونبذات نشرها برونشفيك).

* Pensées sur la religion et su: quelques autres sujets, ed, Louis Lefuma.

وكتب مقدمته Henri Gouhier، وكانت المخطوطة الأولى قد صدرت عام ١٦٦٢. بمقدمة لجان جيتون Jean Guitton.

(*) من الفعل الفرنسي Penser يفكر، يتذكر، يخطر علي باله، وهو ضمن أفعال المجموعة الأولي التي تنتهي ب er، ومنها Pensant: عاقل، وناطق، ومعتقد، و Pensée (مؤنثة) بمعني فكر، أو فكرة، أو خاطر، أو رأي، أو ذهن، أو عقل، أو زهرة البانسيه (الثالوث). ومنها كذلك Penseur أي كثير التأمل. وأيضا Penseur Libre بمعني إباحي، وهو الذي يقول بحرية الدين (حر الأفكار).

انظر: قاموس إلياس، شركة إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ٣٦٩.

ثالثاً: مشكلة الميتافيزيقا عند بسكال

حاول بسكال أن يستغني عن الفلسفة ويجعل الميتافيزيقا تحل محلها، وذلك بالرجوع إلي الذات الإنسانية، إلي النفس، والنظر في حالة الإنسان علي أساس منهج سقراط الذي خطه علي جدران معبد «دلفي» اعرف نفسك بنفسك.

وقد وضع بسكال لنفسه محاور أربعة ناقش من خلالها أبعاد الموقف الميتافيزيقي للإنسان، وهذه المحاور هي:

١- الإنسان وموقفه من الوجود.

٢- الإنسان بين العظمة والشقاء.

٣- الشك واليقين عند بسكال.

٤- بسكال والفكر الوجودي.

١- الإنسان وموقفه من الوجود

اهتم بسكال اهتماماً بالغاً بالإنسان حتي أصبح هو محور فلسفته وفكره. وكان واحداً ممن عبّروا عن الشعور الجديد للإنسان والذي يتسم بالاغتراب في العالم. وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال في هذا الصدد كانت بمثابة ارهاصات أوليّة للوجودية في عدد من النقاط منها: أن ثقة الإنسان بخبرته حينما نظر إلي نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق الرعب بإزاء صمت لا نهاية له من المكان (الكون)، ومنها أن البراهين علي وجود الله تؤدي إلى إثبات هذا الوجود، ولكن هذا الإله الذي تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقي أو علمي وليس إله إبراهيم ولا إسحق ولا يعقوب (عليهم السلام) ومنها أن علي الإنسان أن يخاطر حتي ولو لم يكن مسلحاً بالمعرفة»[1].

والإنسان الذي اهتم به بسكال هو الإنسان القلق، الخاطئ، الذي يعيش حياة عملية يعترك التجارب وتعتركه التجارب، وليس هو الإنسان الذي يحيا حياة نظرية. ولهذا الإنسان حركتان متضادان هما[2]:

---

(1) Macquarrie, J., Existentialism, A pelican Book, New York, 1973, p. 33.

نقلاً عن: د. علي عبد المعطي محمد، في الفكر الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩، ص ٧١.

(٢) د. راوية عبد المنعم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ص ٢٥٥.

• حركة أرضية متجهة نحو الحياة السفلية، ويعني بها بسكال الحياة الحيوانية التي يحياها الإنسان وهي مصدر شقاءه وتعاسته.

• وحركة مضادة متجهة من أسفل إلي أعلي، أي تلك الحياة التي تتسامي بالإنسان من حياته الحيوانية إلي حياته الإنسانية حتي تصل به إلي الله تعالي.

وهاتان الحركتان تذكرنا بالجدل الهابط من عالم المثل إلي الحياة الإنسانية الأرضية المحسوسة، والجدل الصاعد بالإنسان من حياته الحسية الأرضية إلي عالم المثل التي تحدث عنها أفلاطون في عدة محاورات خاصة الجمهورية وتيتياتوس ومينون[1].

وكان غرض بسكال من هاتين الحركتين هو اقناع الملحدين والمارقين عن الدين بالعودة إلي حظيرة الإيمان، والاتجاه نحو الله تعالي باعتباره هو الخالق، والاقلاع عن حياة المجون والاستهتار، لأن اليوم الآخر قادم لا محالة. ومن خلال هاتين الحركتين يشعر الإنسان بالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه بشهواته وملذاته وحينما يسمو بروحه يشعر بالسعادة والرضا.

لقد اهتمت الكتابات والمؤلفات الأوروبية بالبحث في حياة الإنسان ومحاولة استجلاء دخائل حياته حتي تصل إلي عمق الذات الإنسانية، وخاصة كتابات الفلاسفة الذين ربطوا الفلسفة بالدين وحاولوا المزج بينهما أو استخدام أحدهما لتدعيم الآخر مثلما كان لدي أوغسطين والأكويني وبسكال، وقد ركزت هذه الكتابات علي الإنسان الضعيف الغارق حتي أذنيه في الفسق والرذيلة، وركزت علي الجانب المعتم من الحياة الباطنية في الإنسان[2].

وعرض بسكال صورة للإنسان في تناقضاته وشقائه يمكن القاء الضوء عليها من خلال عرض النقاط الآتية:

أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي.

ب- قصور العقل.

جـ- ضعف الإنسان.

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠، ص ٦٩ وما بعدها.

(٢) د. عليّ عبد المعطي، في الفكر الحديث والمعاصر، ص ٧٥.

أ - العقل في مواجهة الكون اللامتناهي

عندما قارن بسكال بين موقف الإنسان بعقله وفكره وبين لا نهائية الكون، وجد أن الإنسان ليس إلا نقطة صغيرة، وشيء بسيط تافه ضعيف بالنظر إلي اتساع الكون اللامتناهي وسحره وغموضه، وتلك الفضاءات اللا محدودة التي يحتويها الكون. إن هذا الإنسان الضعيف ما هو إلا قصبة مفكرة Un Roseau pensant، «الإنسان ما هو إلا عود وأضعف عود في الطبيعة غير أنه عود مفكر وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه، فقد تكفي لقتله نقطة بخار أو قطرة ماء، وحتي إذا سحقه العالم فهو مع ذلك أنبل منه لأنه يعرف حتماً أنه سيموت، كما أنه يعرف ما يتميز به العالم عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيء ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نهضته وليس المكان أو الزمان»(١).

لقد توصل بسكال إلي حقيقة مهمة مؤداها أن الإنسان بسيط للغاية بالنسبة للكون اللامتناهي، ولكن هذه البساطة تعد أعظم وأكبر من اللانهائية العظيمة التي يتمتع بها الكون؛ لأن الإنسان البسيط استطاع استيعاب هذه اللانهائية وتمثلها عقلياً وذلك في كل لحظة من لحظات تفكيره المنظم، وفي كل آنّه من أناته في الحياة. واستطاع بسكال أن يصل من خلال هذه الحقيقة إلي اثبات قدرة الله تعالي حيث يقول: «إن ما يعانيه خيالنا من الضياع في فكرة الكون اللانهائي إنما تعد أكبر برهان علي قدرة الله التي يضيع خيالنا فيها»(٢).

ويظهر لنا من خلال هذا النص مدي تصور بسكال لاتساع العالم وضخامته وكيف يمتد الكون في رحابته ولا نهائيته مما يشعر الإنسان بالعجز عن بلوغ مداه الحقيقي. ولا يفوت بسكال هنا أيضاً إلي أن يشير إلي قدرة الله الخالق التي تجلت في صورة هذا الكون الشاسع الذي يتوه فيه خيالنا، ولا يملك أن يصل إلي غايته منها.

وكان بسكال يردد قوله عن الإنسان والكون:

«عندما أتأمل الكون في صمته، وضياع الإنسان فيه، وهو يحتار في معرفة ذاته، وتحديد مكانه وسط هذا العالم، ومصيره في الحياة ودوره فيها ثم مصيره

---

(١) د. راوية عبد المنعم عباس، بسكال وفلسفة الإنسان، ص ٢٥٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٥٩.

بعد الموت، عندما أتأمل هذه الأمور أشعر بالخوف والرهبة تماماً كرجل تركوه نائماً بدون أن يعرف مكان وجوده، ويعجز تماماً عن الخروج من هذا المكان الذي وضع فيه، وإنني لأندهش من حالة الشقاء التي يعاني الإنسان منها بدون ملل، وهكذا يعاني من هذه الحالة الكثيرون من حولي، ممن أنصرفوا إلي ممارسة اللهو، ولم يتمسكو بالحقيقة».

ب- قصور العقل الإنساني

بعد أن صور لنا بسكال موقف الإنسان الضعيف والقاصر أمام الطبيعة العظيمة والأكوان اللامتناهية نجده يصور لنا موقف إنساني آخر لا يقل أهمية عن موقفه الأول، وهو موقف يمثل عجزه علي الرغم من كونه صاحب العقل المفكر أمام المخلوقات أو الكائنات الحيّة الدقيقة التي تدب علي وجه الأرض وتكاد لا تري بالعين المجردة، فإن طريقة خلق هذه الكائنات إنما يثير في نفس الإنسان الشعور بالعجز والضعف بسبب جهله بسر خلقها وطريقة تكوينها.

يقول بسكال: «إنّ الإنسان ليتوه في الطبيعة التي تمتلي بالمعجزات والعجائب، ومن أمثلة هذه العجائب الحشرة الدقيقة التي تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة وحساسة، فعلي الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل علي أطراف وعروق يجري بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة»[1].

وخلاصة موقف بسكال أن الإنسان يتصف بصفتين متضادين هي القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته يدفعه إليها طموحه وغروره في آن واحد، والعجز والجهل معاً، إذاً فالقوتان هما: القوة والضعف ومن ثم فهما العظمة (القوة) والانحطاط (الضعف).

جـ- ضعف الإنسان

في خضم هذه المواقف المتباينة يمكننا أن نتساءل مع المتسائلين ما الإنسا نإذاً؟ هل حقاً الإنسان سر أو لغز A Puzzle. إنه مركب من نفس وجسم، من حقارة وعظمة، من عقل وقلب.. يجمع في ذاته بين لا متناهين: اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، وفي ذات الوقت الإنسان نفسه لا متناه في الصغر أمام الكون الفسيح والفضاء المترامي الأطراف، سكونه مروع.. وصوته يرهب

(1) Pascal, Blaize, Pensées, Pen 42, p. 69.

النفوس، فالمقارنة بين الإنسان والكون مقارنة ظالمة.. الإنسان يتمتع بعقل يسعي حثيثاً نحو معرفة الأجزاء وعلاقتها بالكل، ومعرفة البداية والنهاية، فلا يفوز بشئ، وإن فاز فاز بشيء وسط، ويتمتع بمخيلة واسعة ولكنها تشوه الواقع والأشياء معاً، تضخم الصغير وتصغر الضخم، رغباتها زائلة وحكمها باطل، ويتمتع الإنسان بالقلب وهو شيء وسط بين عقل يقوم علي الاستدلالات ومخيلة تقوم علي الخيال والتشويه، فما هو هذا الإنسان في نسق بسكال الفكري؟[١].

إن الطبيعة الإنسانية لدي بسكال وكثيرين غيره.. طبيعة فاسدة، ومع ذلك فهو وسط بين العدم وبين كل شيء، ولكن الإنسان الذي يطغي يعجز عن رؤية العدم الذي صدر عنه، واللامتناهي الذي يحيط به.

أما عظمة الإنسان فهي من الوضوح بحيث تستخلص من شقاء الإنسان نفسه، إن الجزء الحيواني في الإنسان هو مصدر شقاءه وسبب دونيته، فإذا سقطت الطبيعة الحيوانية فيه كان أفضل في خواصه وصفاته، وعلي الكون الا يأبه بالإنسان لأن قطرة الماء كافية لقتله - كما ذكرت -، ولكن علي الكون كله أن يتذكر أن هذا المخلوق الضعيف الذي تمتزج فيه الحقارة بالعظمة يمتلك الفكر، وهو ما شرفه به الله تعالي عند خلقه، هذا الفكر الذي نعرف به المكان والزمان ومبادئ الأخلاق. إذاً فعظمة الإنسان تكمن في الفكر، أما امتلاكه للأشياء مثل الملك الذي لا يبلي، والضياع والقصور فهي تافهة لا تهب العظمة للإنسان، بل تهبه العذاب والشقاء. إذاً يشتمل الكون علي الإنسان وعلي الأشياء معاً.. يشملها ويشمله، ولكن بالفكر يحيط الإنسان بالكون[٢].

ويري بسكال أن فكرة «الوسط» هي أسوأ التصورات لأنها تشعره بما تنطوي عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه في حيرة، وتساؤل يفقدانه توازنه ويشعرانه بالانحطاط، فالإنسان يعرف من الكون كل شئ الشقاء والعظمة، كما يعرف فيه الفساد والصلاح[٣].

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص ٩٣ - ٩٤ بتصرف كبير.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، بسكال، ص ٣٥٦.

(3) Pascal, Les Pensées, sec. 2, Pensée 70, p. 66.

في كتاب د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، ص ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

٢- الإنسان بين العظمة والشقاء

وفي معرض حديث بسكال عن الإنسان بين العظمة والشقاء يعرض علينا أن نختار بين أبدية من السعادة، أو بين أبدية من الشقاء. إن الاختيار هنا يتعلق بأنفسنا، بذواتنا، لذلك فعلينا أن نختار وأن نخاطر ينبغي علينا أن ندرك الشقاء أولاً، نعم.. هكذا اختار بسكال لقارئه العناء، فهو يريد أن ينتزعنا من حياتنا اللاهية لكي يضعنا في مواجهة عزلتنا وضجرنا وعدمنا، يجعلنا نشعر بالعالم المحاط بالظواهر الطبيعية التي تشبه أنهار الجحيم، ثم يتساءل بسكال: «لماذا أنا موجود في هذا المكان لا في مكان سواه، ولماذا أعطي لي هذا الوقت القصير المخصص لحياتي في هذا الموضوع لا في غيره؟

إن الإجابة علي مثل هذه التساؤلات هي مبرر انشغال فكر بسكال بتلك الأبعاد الكونية الرهيبة التي تحاصره. وبهذه الأكوان البكماء، وبالمركب الجامع بين هاتين الفكرتين في تلك الفكرة التي حاول الشاعر الفرنسي «فاليري» Valéry أن يعبّر عنها بقوله: «إن صمت هذه الفضاءات اللامتناهية يفزعني» استجابة لتساؤلات بسكال التي عكرت عليه وعلي الإنسان بصفة عامة صفو حياته وهدوئه[١].

لقد بدأ بسكال بالقلب وانتهي بإله يستشعره القلب ولم يتبع توما الأكويني أو ديكارت في خطاهما، فالأول بدأ بالطبيعة لكي يصل إلي الله، بينما بدأ الثاني بالفكر، والإنسان الحائر بين عظمة وشقاء، ولكن بسكال يقول لهذا الإنسان الحائر: كف عن حيرتك، إن الإنسان يكون شقياً حين يعرف أنه شقيّ، ولكنه يكون عظيماً حين يعرف أن الناس أشقياء، وهذه علامة من علامات العقل[٢].

كذلك من أسباب حيرة الإنسان تأرجحه بين عظمة وشقاء، إن حياته محوطة بالمتناقضات، ففي داخل الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة غير أن هذه القوة تنصرف إلي موضوعات لا تلائمها ولم يكن الإنسان ليحس شيئاً مهيناً لو لم يكن يعلم أنه موجود لغايات أسمي من تلك التي تعرض له في هذه الحياة الدنيا[٣].

---

(١) جان ڤال، الفلسفة من ديكارت إلي سارتر، ص ٢٩.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص ٩٤ – ٩٥.

ويشير بسكال إلي هذا التناقض بمقارنته بين حال الإنسان الواقعية التي مارس فيها حياته قبل حدوث الخطيئة وكان يستشعر في نفسه العظمة بسبب قربه من الله تعالى، ثم مرحلة ما بعد الخطيئة، وكيف تحولت حالته وحياته من نعيم مقيم إلي شقاء وعذاب، يقول بسكال: «إذا كان الأمر كذلك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقي كامل يقوم علي أساس الجمع بينهما ما دام أحد الموقفين حقاً الآخر باطلاً، وإلا لن يؤدي هذا الجمع إلي أي وئام بل سيؤدي إلي حرب وخراب شاملين ذلك إنه لما كان الموقف الأول يقرر اليقين والعظمة، وكان الأخير يقرر الفشل والضعف، فإن كلاً من الموقفين سيهدم حقيقة الآخر وباطلة معاً»[1].

ولقد كثر الحديث عن شقاء الإنسان وضعفه وفساده مما هبط بالإنسان من مكانته العليا علي رأس المملكة الحيوانية، بل قل ولا حرج علي رأس المملكة الكونية، مما جعل بعض الفلاسفة يحاولون انقاذه وتعديل صورته، وتحسين وضعه فقال البعض بأن الإنسان مخلوق وخالق مثل فشته (1762-1814) Fichte الذي جعل الأنا (ذات الإنسان) فاعلة ومفعولة في نفس الوقت «فالأنا كفاعل هي نفسها الأنا كفعل الإثبات وهي أيضاً المفعول لأنها تثبت نفسها»[2]. وكذلك فعل سبينوزا في مذهبه وحدة الوجود، وقال آخرون أنه وتر مشدود بين الإنسان والحيوان وأنه انحدر منه وهو تتويج لتطوره مثل دارون ومن شايعه من التطوريين، وهكذا وقف الإنسان أمام المفكرين تارة يؤلهونه وتارة أخري يحطون من شأنه، ويقول بسكال في الإنسان الحائر بين الشقاء والعظمة: «إن عظمة الإنسان لتبدو بكل جلالها في كونه يعلم أنه شقي»، إن الشجرة لا تدرك ذاتها بوصفها شقية. وإذا كان من الشقاء أن يعرف المرء أنه شقيّ، فإنه لمن العظمة أن يدرك المرء ذاته بوصفه كذلك.. إنه لمن الخطورة بمكان أن نبالغ في إظهار الإنسان علي أنه مساوٍ للبهائم، دون أن نكشف له في الوقت نفسه عن مناحي عظمته..[3]».

---

(1) Pascal, Pensées, section 6, Pensée 370, p. 202.

في كتاب د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص ٢٨١.

(٢) د. محمد توفيق الضوي، الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم، ١٩٩٩، ص ٣٠.

(3) Pascal, Pensées, Nos. 397 and 418.

في كتاب د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٩.

ومن أكبر مشكلات الإنسان التي يواجهها هو شعوره بالتناهي والمحدودية وأنه مهما علا وقوي فإن مصيره إلي ضعف وفناء، ويرتبط التناهي هنا بالزمانية التي تشعره بأنه كائن محدود أكثر مما تشعره المكانية حتي قدماء المصريين الذين كانوا يعزفون علي أوتاره قيثارة الغناء والزمان وسليمان الحكيم وترانيمه، فالزمان ينقضي وينقل الإنسان من ماض إلي حاضر إلي مستقبل ولكن ،إذا كنا نربط الزمان بالتناهي فباستطاعتنا أن نربط المكان باللامتناهي. وتعريفنا للتعالي باعتباره علواً فوق كل شيء علي وجه الاطلاق يقوم في أساسه علي تصورنا للمكان، لأنه في حقيقته علو علي المكان بكل ما يحل فيه من أشياء إلي ما ليس بمكان ولا يمكن أن يحل في مكان،[1].

وقد لجأ بسكال إلي الدين لكي يحل له هذه المتناقضات، وذكر أن الإيمان هو الذي يوفق بين الحقيقتين المتعارضتين، فمن فوق المتناقضات الإنسانية نجد في هذه الحقيقة تناقضاً إلهياً، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقاً للمتناقضات.

وهذه حقيقة تتفق مع العقائد النصرانية التي تقوم علي المتناقضات بين اللاهوت والناسوت، والثالوث وغيرها، ولكنها لا تتفق مع العقائد الدينية الأخري خاصة الإسلام الذي يقوم علي الوضوح والعقل والتوحيد.

إذاً فالعودة إلي الإيمان بالله تعالي هو المخرج الوحيد لما يعانيه الإنسان من تناقض وشقاء، وضيق ويأس.

٣- الشك واليقين عند بسكال

يبدأ بسكال مناقشة مشكلة الشك واليقين بتوجيه سهام النقد نحو الشك البيروني المطلق المذهبي الذي يتركنا حياري بلا يقين من أي شيء ولو عرف بيرون الإيمان بالله تعالي لتخلي عن مذهب الشك المطلق، وسار أتباع بيرون علي نفس نهجه فكانوا يثيرون الشك حول القضايا والحقائق مما يؤدي إلي ذيوع مبدأ النسبية في المعرفة، ويؤدي كذلك إلي بلبلة الأفكار بسبب شك الناس في آراء الغير.

ولقد تناول بسكال مذهب الشك واليقين عند مونتاني Montaigne الذي حاول أن يحط من قيمة العقل أمام العقيدة الدينية للنيل منها ومن ثم النيل من

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٧٨.

العقيدة الدينية التي ينادي بها بسكال ويريد أن يعود بالناس إليها، فقال بسكال إن متابعة الناس لمذهب مونتاني لا يعني صحة معرفتهم وذلك بسبب عدم وجود دليل علي صحة تفكيرهم. وعلي الرغم من أن بسكال كان يردد قوله: «لا حقيقة خالصة ومن ثم لا شيء يصح أن يكون حقيقياً بمعني الحقيقة الخالصة»، إلا أنه لا يعد من الفلاسفة الشكاك[1].

وتبين لبسكال أن أتباع مذهب الإعتقاد يشكون في الحقيقة، بل وفي الزمان والمكان. وكذلك في الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدي الناس ليس أكثر من عادات وتقاليد وليست حقائق ثابتة[2].

ويقف بسكال موقفاً حيادياً بين أصحاب المذهبين فلا يتحيز لأحدهما علي حساب الآخر، وإن حاول حل المشكلة عن طريق اللجوء إلي الله تعالي، وهو في هذا يقترب من منهج أوغسطين، كما أن بينه وبين منهج ديكارت علاقة شبه قوي فعند «ديكارت نجد مونتاني من جهة والعلم من جهة أخري، فيمضي المنهج من الشك إلي اليقين؛ وعند بسكال نجد مونتاني من جهة والدين من جهة أخري، فيمضي المنهج من القلق إلي الإيمان. ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحي هي الدلائل الوحيدة علي العقائد الدينية الفائقة للطبيعة، وأن النعمة الإلهية هي الوسيلة الوحيدة للإيمان؛ فمدَّ بسكال هذا القول إلي الحقائق العقلية الطبيعية، مثل وجود الله وخلود النفس، وأراد أن يكون التدليل، في العلم الطبيعي وفي مصير الإنسان علي السواء، بالتجربة (الظاهرة والباطنة) لا بالاستدلال العقلي»[3].

٤- بسكال والفكر الوجودي

حاول كثير من الباحثين وكتّاب تاريخ الفكر الفلسفي أن يجعلوا من بسكال وفلسفته وجودياً خالصاً بسبب بحثه في الإنسان وإشارته إلي مشاعر الخوف والحيرة والتشاؤم والقلق ومكانة الإنسان في الوجود، وأن الإنسان إما أن يحيا حياة طيبة أبدية سعيدة، وإما أن يحيا حياة شقية تعيسة، كما ناقش مشكلة الاختيار في نطاق الدين والإيمان ووجود الله تعالي، بينما ناقشها غيره في

---

(١) د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص ص ١٤٥-١٤٧.

(٢) د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص ٢٨٦ وما بعدها.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٩٧.

صورة وجودية متطرفة، ووجدنا فلاسفة ملحدون يعلنون موت الإله وآخرون يعلنون عدم وجوده أساساً وغير ذلك من الأفكار الإنسانية التي كانت تتأرجح بين الإيمان والإلحاد، بين الخوف والرجاء، بين الأمل واليأس[١].

وكان بسكال يؤمن بأن مآل الإنسان إلي الموت بإعتباره نهاية حتمية لكل إنسان، وكان يشير دائماً إلي قوة تأثير العالم المادي عليه مبرزاً ضعفه وحقارته فقد يقتله سقوطه من المصعد أو انهيار حائط، إلا أن هذا الموت الذي تتسبب فيه الأشياء المادية ما هو إلا شيء عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله في سبيل ضمان الحياة الأبدية السعيدة، وكان يردد قوله: «إن كل الأشياء فانية وأن العالم المادي المصنوع يمكن أن يكون سبباً مباشراً في قتلنا، فالجدران يمكن أن تقتلنا، وكذلك درجات المصعد إذا لم نهبط في انضباط وحرص».

وأيضاً قوله: «تنطوي طبيعتنا علي الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا في حالة الموت».

ولكن هذه المحاولة من جانب النقاد والمؤرخين الذين تعرضوا لتأريخ الفكر الفلسفي والفلاسفة الوجوديين بأن يردوا أسس الفلسفة الوجودية الحديثة والمعاصرة إلي جدها الأكبر البعيد سقراط بسبب اهتمامه بالإنسان وعبارته المشهورة عنه علي جدران معبد دلفي «اعرف نفسك بنفسك» ثم إلي جدها القريب القديس أورليوس أوغسطين (أوغسطينيوس) بسبب تجربته الصوفية التي عناها وسجلها في كتابه «الاعترافات» Confessions، ثم إلي أبي الوجودية الحديثة بليز بسكال بسبب تجربته الذاتية التي مر بها في حياته وسجلها شذرات وجمعت بعد وفاته في كتاب بعنوان «الأفكار» Pensées والتي يري الدكتور عبد الغفار مكاوي أن بسكال سبق بها فلسفة الوجود ويسوق بعض الأمثلة من أفكار بسكال منها قوله: أري الغرفات المفزعة للكون وأجلس بعيداً في زاوية منه»[٢].

والدكتور عبد الغفار مكاوي يعتبر بسكال بسبب هذه العبارة وأمثالها «الأب الشرعي لفلسفة الوجود» فهو يشير إشارة واضحة إلي مشكلة أساسية من مشكلات الإنسان، فهو لا يعرف لماذا وجد، وفي هذا المكان بالذات دون غيره، وفي ذلك

---

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص ص ١٨٨ – ١٨٩.

(2) Pascal, Pensées, N: 205.

الزمان بعينه دون غيره، فكان بسكال أسبق من الوجوديين في التعبير عن ذاته، وبيان شقاء نفسه، وإن كان الوجوديون قد زادوا الموقف تفصيلاً وبسطوه بتحليلات الوجود[1].

ولكنني أري أن محاولة رد الوجودية إلي أجداد وأباء يمتدون عبر تاريخ الفكر الفلسفي من سقراط إلي أوغسطين إلي بسكال تعد محاولة قسرية تتسم بالتعسف وليست محاولة طبيعية، فلم يقصد بسكال أن يكون وجودياً أو غير وجودي بالمعني الذي قصده كيركجارد أو رمي إليه مارتن هيدجر أو ألبير كامي أو حتي جان بول سارتر، وإنما كان يقصد أن يعبر عن حالة وجدانية أصابته نتيجة استهتاره ولهوه وانغماسه في الشهوات فلما أفاق بفضل جهود أخته وآباء بور رويال وجد أن ما كان فيه من لهو وضياع إنما هي حالة لا تليق بالإنسان وبدلا منها فعليه (أي الإنسان) أن يبحث عن مكانته في الكون ليدرك مدي تفاهته وأن يعرف أنه مهما أوتي من علم فهو قليل، ومهما أوتي من قوة فهي صائرة إلي ضعف وتلاشي ومهما أوتي من جبروت فمآله إلي زوال، أدرك بسكال بفطرته أن الإنسان شقي في الدنيا.. شقي في الآخرة. إلا إذا أدرك الله وارتمي بين يديه يطلب العفو والعافية.

رابعاً: مشكلة الدين عند بسكال

لم يتوغل بسكال في مسألة الدين، فقد كان أبوه كاثوليكياً معتدلاً ولم يجبر أولاده علي التزمت الديني.

وقد عاصر بسكال حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي التي قامت في فرنسا في القرن السابع عشر بهدف اصلاح الكنيسة الكاثوليكية تحت ضغط المذهب البروتستانتي في أوروبا والتي بدأت في أوروبا في ا لقرن السادس عشر مما أضعف سلطة الكنيسة.

وكانت الصراعات في عصر بسكال تدور بين طوائف البروتستانت وطوائف الكاثوليك، والتي كانت قد بدأت علي يد مارتن لوثر الذي ثار علي أخطاء الكنيسة الكاثوليكية وانحرافها عن الدين الصحيح الذي جاء به السيد المسيح عليه السلام، مما اضطر الكنيسة الكاثوليكية أن تحرمه من عطفها

---

(1) د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، ص ٧٨، وما بعدها.

ورعايتها ومباركتها له أمام هجومه العنيف علي الكنيسة وانكاره للسلطة الكهنوتية وأقوال الآباء الأوائل وتعاليم المجامع بل ووصلت به الجرأة إلي حد انكار تقاليد الكنيسة مثل الاعتراف وتقبيل أدي القسيسين(١) .

وقد ذكرت من قبل أن بسكال حاول أن يعيش متقشفاً منفذاً لبرنامج المجاهدة الذي تعلمه من رجال بور رويال، ولكن حين فاجأته الأمراض واعتلت صحته ألقي بنفسه في حياة اللهو والترف واستمر هكذا حتي عام ١٦٥٣ حيث اشتد عليه المرض فذهب لزيارة شقيقته في دير بور رويال، فأشارت عليه بالتوجه إلي مرشد الدير لمساعدته في تخفيف معاناته الصحية والنفسية، وبذلك اشتد حماسه الديني. وأخذ يدافع عن الإيمان ويسعي إلي طمأنة النفوس القلقة والضالة.

وكانت فرنسا تمر في هذا الوقت بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد واتجه الناس إلي التحرر من الدين وقيوده بسبب أخطاء الكنيسة وفساد رجال الدين وازدياد نجاح العلم وانتشار مناهجه.

وعندما شاعت هذه الأفكار واضطربت الأمور، انتهى الأمر ببسكال إلي هجر الحياة الباريسية واتجه إلي دير بور رويال يمارس فيه الحياة الفردية مع الله تعالي زاهداً في الحياة الدنيا.

وسوف أناقش مشكلة الدين عند بسكال في النقاط الآتية:

١- أدلة وجود الله

يذهب بسكال في تفسير وجود الله مذهباً نصرانياً خالصاً يقوم علي عبادة الله الواحد، لأن كل دين لا يقوم علي عبادة الله إلهاً واحداً تتجه إليه جميع الأشياء إنما هو دين باطل، وينكر بسكال أن العقل يشعر بالله، وإنما يشعر به القلب، ويقول هنا: «لا ينبغي علينا أن نندهش عندما نري أن هناك أشخاصاً بسطاء يعتقدون في الدين بدون تفكير عقلي لأن الله يمنحهم القدرة علي تقبله ويهبهم ميلاً شديداً نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد، وهذا هو ما كان يعرفه داوود النبي»(٢) .

أما بالنسبة للأدلة علي وجود الله فإن بسكال يراها ناقصة وغير كافية فالإنسان لا يصل فيها ليقين كامل فهي تفترض وجود إله وتتصوره لا متناهياً

---

(١) انظر: * د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص ٤٧٩ وما بعدها.

** الأنبا شنودة الثالث، بدعة الخلاص في لحظة، الكلية الاكليركية، القاهرة، ١٩٨٨، ص١٢.

(٢) د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص ٤٩٥ .

بعيداً عن الإنسان، أي أن الله اللامتناهي خالقاً والناس مخلوقاته. وهذه الأدلة مجردة تستنفذ جهود العقل وتجهده وتقتضيه مزيداً من الانتباه والتفكير، ولهذا فهذه الأدلة فاسدة لأسباب عديدة منها:

أ - إنها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامة الناس، ولا يهتم بها غير المؤمن.

ب- إن الطبيعة الإنسانية تملي علي الإنسان ضعف الرؤية والقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب الخطيئة الأولي التي أبعدته عن الله تعالي، ولذلك أصبح الانخراط في الدين والإيمان وسيلة تقرب الإنسان من الله تعالي زلفة.

ويذكر بسكال أنه لا يستطيع معرفة وجود الله تعالي من حيث كونه كاملاً لا متناهياً، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقولة دائماً لأنه لا متناه ولا محدود ومن ثم تنتفي صلته به وتصعب معرفته وإدراكه كما قال من قبل بونافنتورا وديكارت ومن بعدهما بسكال.

وهكذا يذهب بسكال إلي أن ألة وجود الله تعالي أدلة ميتافيزيقية بعيدة عن الاستدلال العقلي للناس لأنه لو فرض صحتها كانت استفادة الناس منها استفادة لحظية، لحظة البرهنة أو التدليل عليها فحسب، في حين أن معرفته الدائمة بالسيد المسيح تتيح له فرصة الاتحاد بالله وتحقيق أعظم قدر من السعادة علي حد زعمه، لأن المعرفة يجب أن تكون معرفة دائمة بالله تعالي وليس بالسيد المسيح إلا بصفته نبياً ورسولاً وليس بصفته الإلهية التي يخلعها عليه بعض الناس ومن بينهم بسكال.

٢- حجة الرهان

في كتاب «الأفكار» نجد الحجة المشهورة في تاريخ الفكر الإنساني كله وفي تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة المعروفة باسم «رهان بسكال» Pascal's Wager، أراد أن يبين بها أن الإيمان بالآخرة والعقاب والثواب أفضل من عدم الإيمان بها. وهو في نفس الوقت نوع من البرهان علي وجود الله تعالي[١].

فإذا كان الله موجوداً، وهو كائن لا متناه وكامل في آن واحد، فإن العقل الإنساني لا يحيط به ومن ثم لا يستطيع أن يقرر ما إذا كان الله تعالي موجوداً أم

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص ٣٥٦.

لا، فالاستدلال العقلي لا يصلح وسيلة لإثبات هذا الوجود، ولكن علينا أن نقرر هل هو موجود أم لا، فكيف السبيل إلي ذلك؟[1].

وقد لجأ بسكال إلي هذا الرهان Bet بعد أن رأي بأم عينيه فشل جميع الفلاسفة في تقديم أدلة عقلية تثبت وجود الله تعالي من عدمه، فتبني الرأي القائل بأنه يجب الإيمان بالله وأن يحيا المرء حياة نصرانية صحيحة من أجل كسب هذا الرهان والتمتع بحياة خالدة في الآخرة[2]. وعصب هذا البرهان يقوم في أننا ملزمون بالاختيار بين أمرين: إما أن الله موجود، وإما أن الله غير موجود، ويوجه بسكال برهانه إلي الشكاك والملحدين بقوله: «لننظر في هذين الأمرين لو كسبتم، كسبتم كل شيء وإذا خسرتهم، فلن تخسروا شيئاً، فراهنوا إذاً علي أن الله موجود، دون تردد»[3].

ونص هذه الحجة البرهانية الرهانية التي يقدمها بسكال في كتاب الأفكار نصها كالآتي»[4].

المؤمن: الله موجود أو غير موجود، على ماذا تراهن؟

الملحد: لا أراهن ففى الرهان مجازفة.

المؤمن: وبما تجازف؟

الملحد: بحريتى وإرادتى.

المؤمن: نعم إنك حر وفي استطاعتك إنكار وجود الله لو أردت، وفي استطاعتك رفض الدين إن شئت، كما في استطاعتك تقرير وجود الله، واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم، ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

الملحد: ولكن ألا يكون هذا الاختيار ضرورياً؟

المؤمن: إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل، وإن الاختيار لحظة والفرصة قصيرة.

(1) Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of philosophy, Penguin Books, Middlesex, (U.K), 1997, p. 412.

(2) Ibid., p. 412.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص ٣٥٦.

(٤) د. راوية عبد المنعم، بسكال وفلسفة الإنسان، ص ٤٩٨.

الملحد: نعم كل هذا صحيح ولكن كيف أختار الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

المؤمن: إن الأمر ليس أمر عقل واستدلال، بل إنه أمر نفع أو خسارة تنبه أي القرارين تتخذ وانظر أي الناحيتين أقرب إلي مصلحتك، فالرهان علي أن الله موجود لا يترتب عليه إلا عدد محدد من احتمالات الخسارة في حين أنه ربما يحمل عدداً لا متناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي.

أما الرهان علي أن الله غير موجود فإنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول علي أي شيء من تلك السعادة فلابد منه لكلا الموقفين.

الملحد: نعم هذا صحيح ومعقول، وقد يحق لي أن أراهن كما تقول ولكن بذلك أجازف.

المؤمن: وبماذا تجازف؟

الملحد: أجازف براحتي وتسليتي ولذتي.

المؤمن: ولا تنسي أنك مراهن والذي يراهن إنما يضحي بشيء لنوال شيء أعظم.

الملحد: ولكني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

المؤمن: إنك تجازف بكسب محدد في سبيل كسب لا محدد.

الملحد: ولكن الكسب المحدد هو كل شيء أمتلكه وأرجوه، أما الكسب اللامتناهي فهو لا شيء.

المؤمن: إنك تقرر ذلك لأنك فقدت حريتك وعجزت عن التطلع إلي ما هو أسمي من ذلك الكسب المحدود.

الملحد: نعم إني غارق في اللذات وحريتي ضائعة في ارضاء الشهوات.

المؤمن: يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيلك إلي التحرر منها.

الملحد: نعم إنك علي حق وكلامك يعجبني ويملأ قلبي قوة وحماسة.

المؤمن: إن كان ذلك صحيحاً وكان كلامي مبعث الحماسة في نفسك فاعلم أني ركعت قبله وسأركع بعده أمام الموجود اللامتناهي متوسلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلي أحضان الدين كما ضمني إليه من قبل، والدليل علي ذلك إنك لن تخسر شيئاً، إن الدين سيجعلك صبوراً أميناً مخلصاً محباً، نعم ستفقد اللذات لكن ستربح لذات أخري أعظم وأطهر.

من الحجة السابقة يتبين لنا مدي حب بسكال لله ومحاولته المستميتة لضم آخرين إلي أحضان الدين، وأنه يثق بالله وفي الله ويثق في عدله ورحمته، وعلي الرغم من هذه الوقفة الإيجابية إلا أن هناك نقاطاً سلبية تعتبر وجه العملة الآخر وهي:

أ - لا يستطيع الإنسان أن يقرر ثم يبدأ في الإعتقاد فيما قرره من قبل. ويرد بسكال بأنه إذا رغب المرء في الإعتقاد، فعليه أن يغير نمط حياته، وأن يخضع عواطفه لما اعتقد فيه، وأن يصلي لله تعالي حتي يقوي الاعتقاد في نفسه[1].

ب- إن أسلوب الرهان الذي اتبعه بسكال قد جعل الله تعالي شيئاً مادياً يتم الرهان عليه، فضلاً عن أن كلمة «رهان» في حد ذاتها كلمة لا تليق بقدسية الله تعالي وتعاليه وعظمته.

جـ- إن محاولة إدخال الملحد في تجربة الإيمان عن طريق الرهان هي طريقة سلبية تبين عجز بسكال عن ابداء أسباب ومبررات أخري يبرهن بها علي وجود الله تعالي.

د - إذا آمن الملحد عن طريق الرهان فإنه يؤمن فقط لمجرد الربح لا من أجل حب الله تعالي كما يقول داوود عليه السلام «تشتاق نفسي إليك يا الله» فهذه مناجاة محب لله حباً خالصاً، أما الملحد الذي يؤمن عن طريق الرهان فإنه سيؤدي الفرائض بلا روح خوفاً من الخسارة، ويذكرنا هذا النقد بقول رابعة العدوية: «ربي إن كنت اعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بنار جهنم»، مما يعني أنها تحب الله لذات الله وتعبده حباً وعشقاً لا خوفاً من عقابه.

٢- علامات الدين

بعد أن انتهي بسكال من عرض مسألة وجود الله تعالي وقدم رهانه، عرض علينا علامات الدين الصحيح - من وجهة نظره - والتي تقوم أساساً علي مبدأ التضاد وهو المبدأ الرئيس في تصوره للوجود.

وأهم علامات صحة الدين لديه هو توافقه مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية الحياة علي الأرض، وربما لا يدرك بسكال أن هذا طبيعي لأن الإنسان مفطور منذ البداية علي معرفة الله تعالي والإقرار بوحدانيته وربوبيته فقد جاء في كتاب

---

(1) Op. Cit., p. 412.

الله الخالد والذي حفظه الله منذ البداية.. القرآن الكريم: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم علي أنفسهم ألست بربكم قالوا بلي شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين»[1].

ويبدو التوافق بين الدين والطبيعة الإنسانية في مراحل ثلاث هي:

المرحلة الأولى: يبين فيها بسكال أن النصرانية وحدها تفسر وجود الإنسان وترضي جميع حاجات نفسه، وبالتالي فليست النصرانية معارضة للعقل بل هي مطابقة له، متوافقة معه.

المرحلة الثانية: يوجه النفس حتي تميل إلي النصرانية واعتناقها بحيث يطلب الإنسان الله عن طواعية لا أن يفرض عليه الله تعالي.

المرحلة الثالثة: يبين حقيقة الطبيعة الإنسانية لا بالتدليل علي العقائد بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هي النبوات والمعجزات وقد أصبحت النفس مستعدة لقبولها.

أ - أهمية الدين

أعطي بسكال للدين أهمية بالغة خاصة في مجال حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطيئة والعجز والكبرياء والتسلط وغيرها من أمراض النفس الإنسانية، فضلاً عن أهميته في مجال نظرية المعرفة وقد وضع بسكال عدة أسباب لأهمية الدين وأهمها:

١- يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقائه.

٢- يعرف ما تنطوي عليه ذاته من ضعف ونقص وكبرياء.

٣- يدرك مشاكل الإنسان وأمراضه كما يدرك تماماً العلاج لحلها وإن حصره بسكال في النعمة وما يقترن بها من توبة وندم.

ب- أسباب توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية

يري بسكال أن هناك ثلاثة أسباب تدل علي مدي توافق الدين مع الطبيعة الإنسانية وهي:

١- إن الدين قادر علي معرفة وتلبية احتياجات الإنسان فضلاً عن معرفته بنقائصه وعجزه وضعفه.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

٢- إن التوافق بين الإنسان والعقيدة واضحاً حيث أن الدين يتناسب مع سائر العقول والاتجاهات.

٣- يعمل الدين علي حل مشكلات الإنسان عن طريق رجال الدين الذين يساعدون الناس علي تفهم الدين وحل مشاكلهم وفق تعليمه[١].

خامساً: نظرية المعرفة عند بسكال

يقول بسكال: «إن معرفتنا الحقيقية لا تحدث بالعقل وحده بل يحسها القلب الذي يتلمس المبادئ الأولي التي لا يشك العقل فيها». وتمثل مشكلة المعرفة إحدي مشكلات فلسفة بليز بسكال التي عالجها في كتبه خاصة «الأفكار».

وسوف ألقي الضوء علي نظرية المعرفة عند بسكال من خلال النقاط الآتية:

أ - المعرفة بين العقل والقلب.

يفرّق بسكال بين نوعين من المعرفة:

أ - المعرفة العقلية.

ب- المعرفة القلبية.

المعرفة الأولى (العقلية) تستخدم في مجال الرياضيات وخاصة التحليل والتركيب في الجبر ومعادلاته، وتدفعنا إلي التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة.

بينما **المعرفة الثانية** (القلبية) معرفة تبرهن علي وجود المكان والزمان والعدد والكمية اللامتناهية في الصغر أو الكبر أو للبرهنة علي وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر وهي ضرب من الإحساس أو الشعور القلبي ومعرفة بالمسائل الصعبة والبدهية التي لا تستطيع المعرفة العقلية أن تصل إليها بل يدركها المرء بالشعور والغريزة، ومن ثم يري بسكال أهمية الغريزة وضرورتها في استمرار تقدم المعرفة وفي اطراد قضايا العلم[٢].

إن بسكال يضع «القلب» Le Coeur في مقابل «العقل» Raison، ويقصد بالقلب: العيان والوجدان والحدس Intuition، فنحن نعرف الحقيقة ليس فقط

---

(١) د. راوية عبد المنعم، مرجع سابق، ص ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

(٢) نفس المرجع، ص ١٨٥.

بواسطة العقل، بل وأيضاً بواسطة القلب؛ فبالقلب نعرف المبادئ الأولي، وعبثاً يحاول التعقل Raisonnement وهو لا نصيب له في ذلك الأمر، أن يحاربها. إن الفورونية (أي الشكاك) يعملون في هذا السبيل عبثاً، ولا هدف لهم إلا هذا، ونحن نعلم أننا لا نحلم. وعجزنا عن إثبات ذلك بالعقل لا يدل إلاّ علي ضعف عقلنا لا علي عدم يقين كل معارفنا كما يزعمون؛ لأن معرفة المبادئ الأولي، مثل: أنه يوجد مكان، وزمان، وحركة وأعداد هي معرفة راسخة رسوخ أية معرفة نستمدها من البراهين، ويجب علي القلب أن يستند إلي هذه المعارف المدركة بالقلب والغريزة وأن يقيم كل قوله»[1].

ويضيف بسكال قوله:

«إن القلب يشعر بأن هناك ثلاثة أبعاد في المكان وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيبرهن علي أنه لا يوجد عددان مربعان أحدهما ضعف الآخر. إن المبادئ تستشعر، أما القضايا فتستنتج، وكلاهما يدرك بيقين، رغم أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المفيد بل ومن المضحك أيضاً أن يطالب العقل القلب ببراهين علي مبادئه الأولي، ابتغاء أن يصدقها؛ كما سيكون من المضحك؛ أن يطلب القلب من العقل أن يشعر بكل القضايا التي يبرهن عليها ابتغاء أن يقبلها»[2].

فالمعرفة القلبية معرفة مهمة تتصل بالمعرفة الطبيعية لأشياء العالم المادي من حولنا، وأن ما يحملني علي اليقين هو شعوري بوجود الله تعالي، فالشعور بوجود إله خالق سوف يضمن حقائق العلم. وهو موقف يذكرنا بموقف ديكارت عندما جعل الله تعالي ضامناً للمعرفة اليقينية من عبث الشيطان الماكر. فمسألة الالتجاء إلي الله تعالي لضمان صدق الحقائق والمعارف تكاد تكون قلب اليقين الكامل للمعرفة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختلفت الوسيلة في تحقيقها.

وطالما أن الإنسان مكّون من جوهرين مختلفين الجسد والروح فكان لابد وأن تدور رحي حرب داخلية تجري بداخله وحوار لا ينتهي بين عقله وقلبه.. بين الاستدلال والعاطفة، وحتي إن تمني الإنسان أن يكون عقلاً بلا عاطفة أو عاطفة بلا عقل فلن يتحقق له ذلك، لذلك فرحي الحرب ستظل تدور بداخل ذاته إلي أن تقوم الساعة.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص ٣٥٥.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

وهذا ما أشار إليه بسكال في «أفكاره» وكان يعني أنه طالما أن الإنسان لا يستغني عن العقل أو العاطفة معاً فلابد أن يجمع بينهما في حياته، ويجمع بينهما في مجال المعرفة فتكون هناك معرفة العقل، وحدس القلب، لذلك فالذين يرفضون أحكام العقل واستدلالاته يصبحون كالبهائم السائمات التي لا عقل لها، والذين يرفضون أحكام العاطفة أو القلب يصبحون مثل الملائكة الذين لا يملكون غير عقول خالصة.

وحدد بسكال مجال المعرفة العقلية في أعمال الجبر والهندسة والمعادلات الرياضية، ومجال المعرفة القلبية في الإيمان بالله تعالي والتدليل علي وجوده وغيرها مما يتصل بالأمور الإيمانية.

٢- مركز العقل في فكر بسكال

علي الرغم من تركيز بسكال الشديد علي مسألة العاطفة أو الشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية غير أنه لم ينتقص من قيمة العقل في مذهبه باعتباره يصنع عظمة الإنسان.

يقول بسكال: «إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان».

والواقع لقد كان اهتمام بسكال واضحاً بقيمة العقل والاعتراف بخطورة دوره في المعرفة وهذا ما دفعه إلي تشجيع العلماء، ومطالبته بتوفير المناخ المناسب للعلماء والمفكرين حتي يعمل ذهنهم وهو في حالة انتباه ويقظة كاملين.

ويضع بسكال شروط للشخص المفكر هي: لابد من توافر وسط هادئ لا يزعجه أي مصدر للضوضاء التي تعوق انسياب فكره «فلا ينفصل الفكر الذي هو القاضي الأعلي للعالم عما يدور حوله لأنه يتأثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مروحة أو آلة صغيرة بقدر ما يؤثر فيه صوت مدفع، ولا يدهشك أن تعرف أن طنين حشرة يعوق التأمل... فإذا شئتم البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذي يحكم المدن والممالك..».

إذاً فبسكال يعلي من شأن الفكر ويعرف قدر العقل فيتصوره سيداً أو ملكاً عظيماً يقوم بدور خطير في الحياة ولا يخضع لشيء آخر غير قدراته الخاصة إلا في مناسبات معينة مثل خضوعه في مجال الدين والإيمان.

٢- المعرفة وقوة العادة:

أشرت في النقاط السابقة إلي أهمية قوتي العقل والقلب في مجال المعرفة، إلا أن بسكال يضيف قوة ثالثة لها نفس أهمية العقل والقلب معاً وهي قوة العادة The Power of habit.

ويري بسكال أن قوة العادة قوة طبيعية مفطورة في الإنسان وطبيعية في نفوسنا، ويقول عن أهميتها:

«إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا علي نتائجها المثمرة ومثالاً علي ذلك قولنا: غداً يأتي، إلا إنه في أحيان كثيرة لا تخضع لقوانينها فتكذبنا».

فقوة العادة قوة تفرض نفسها علي الحياة الإنسانية، فالضرورة الطبيعية قد عودتنا عقلياً علي توقع سيكون يوماً حقيقة أو أن الشمس لا تظهر إلا في النهار وتختفي ليلاً وغيرها من أمور تعودها الإنسان فاعتادها، ولكن بسكال يعود فيذكر أن الطبيعة أحياناً تخالف نظامها المألوف، وتكذب ما تعودنا عليه من حوادث، ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هي أساس قوة العادة فهي تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة.

ويري بسكال أيضاً أنه يمكن للإنسان أن يعتاد الإيمان ولا يعتقد في سواه، كما يتعود الإنسان علي خشية عذاب الجحيم، فالإنسان الذي يعتقد في شيء مثل الإيمان أو الشك فيما يراه من أعداد وفضاء وحركة بادية في الطبيعة يظل علي تعوده إلي نهاية العمر[1]، والمثل يقول من شب علي شيء شاب عليه.

سادساً: بين ديكارت وبسكال

ذكرت من قبل أن بليز بسكال هو أحد الفلاسفة الذين تخرجوا من المدرسة العقلية الفرنسية، وهو وإن كان يحترم العقل كسائر الفلاسفة الذين تخرجوا من هذه المدرسة، إلا أنه فضل عليه القلب، وهذا الموقف يعد من أوائل مواقف الاختلاف بين الفيلسوفين الفرنسيين العقليين، وهناك مواقف أخري متباينة بينهما، فقد وضع ديكارت أمامه إله علماء الهندسة، بينما وضع بسكال إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، وعندما قال ديكارت بالأفكار الفطرية، قال بسكال بأفعال الشهداء، وأخذ ديكارت بالشك المنهجي بينما أخذ بسكال بمنهج اليأس،

---

(1) Pascal, Pensées, Pensée n. 89, p. 28.

وفي كتاب د. راوية عبد المنعم، بليز بسكال، ص ٢٠٤ وما بعدها.

واعتبر ديكارت الخطأ الإنساني مجرد فعل «سلبي»، ولكن بسكال اعتبره خطيئة أخلاقية[1].

وهناك اختلافات أخري ميّزت كل فيلسوف بميزات تختلف عن الآخر، فقد اختلف ديكارت عن خلفه في قوله باليقين والوضوح، في حين رأي بسكال عدم وضوح الأفكار فضلاً عن عدم يقينها، وبهذا حكم بسكال علي ديكارت بقوله:

«يقولون إنه (يقصد ديكارت) رياضي بارع، ولكن ليس لي شأن بالرياضي، فهو قد ينظر إليّ علي أنني قضية رياضية»[2].

ولا ينبغي أن نفهم من هذا الحكم البسكالي أنه كان يزدري العلم الرياضي، بل علي العكس تماماً فهو نفسه كان رياضياً بارعاً ومخترعاً في مجال العلوم، وإن حاول اخضاع الرياضيات والعقل معاً للكتاب المقدس اخضاعاً كاملاً، كما سيحاول ذلك مالبرانش فيما بعد، فقام بالتوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات علي ما بينهم جميعاً من اختلافات نسبية وجوهرية.

وإذا كان بسكال يربط بين العقل والقلب، بينما لا يفعل ديكارت ذلك، لأن العقل والقلب، واحد لديه، أو أن القلب لديه هو أيضاً عقل، عقل بمعني ترتيب وترابط، فالعقل هو قوة استدلالية تستنبط نتائجها من مقدمات تأتي من القلب والإرادة، ولا تأتي من الواقع والمحسوسات والوقائع الجزئية، لذلك فالعقل يقبل الميل إلي هذا الجانب أو ذاك، بحسب ما يصل إليه من نتائج، والقلب أيضاً يحس أن للمكان أبعاداً ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهية، وسائر المبادئ الهندسية، والقلب يحس الله تعالي، وبذلك يتغلب علي حالة الشك[3].

ويصل البحث بنا إلي أن القلب والعقل متباينان: «عبثاً يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها. ومن المضحك أن يطلب العقل إلي القلب الأدلة علي مبادئه، كما أنه من المضحك أن يطلب القلب إلي العقل الشعور بالقضايا التي يستنبطها»، كما جاء من قبل[4].

---

(١) للمؤلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي. ص ص ٩٨ - ٩٩.

(٢) جان ڤال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ص ٣٤.

(3) Pascal, Pensée No. 278.

فضلاً عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٩٢.

(4) Ibid., Pensée No. 282.

ويتبين لنا في نهاية الأمر أن القلب وليد العادة، والعادة متغيرة، مما يعرضنا للشك. لذلك كان لزاماً علي بسكال أن يفرق بين مقدمات القلب السليم وهي ثابتة تؤدي بنا إلي نتائج صحيحة وبين مقدمات القلب الفاسد التي تؤدي بنا إلي الشك.

ويري بسكال – خريج المدرسة العقلية – أن العقل لا نهاية لطاقته، فالعقل «القلبي» – إن جاز لي أن أسمي العقل عند بسكال والمتجه إلي القلب، والنابع منه – فهو يتجاوز حدود الذهن الهندسي ففي القلب أفكار عن الزمان والمكان والحركة والعدد يمدنا بها، وهي أساس علومنا في الفيزياء والرياضيات، ولابد من أن يضاف إلي العقل كي يدعم استدلالاته. فضلاً عن أن العقل يحس بأن في العالم أبعاداً ثلاثة، كذلك القلب إذا لم يضل يحس بأن هناك إلهاً[١].

وأضاف بسكال أيضاً أن الأمور الدينية إنما هي نعمة إلهية تنزل القلب ويقرها العقل، ولاعقل لديه مدلولو له قيمة نظرية وعملية علي السواء، والجهد الذي تبذله الأفكار ويبذله العقل في التأثير علي عواطف الإنسان وسلوكه إنما هو ما يسمي بالفلسفة[٢].

سابعاً: خلاصة فلسفة بسكال

مما سبق يمكن إيجاز فلسفة بسكال في النقاط الآتية:

١ – يشغل الإنسان في فلسفة بسكال مركزاً مهماً في الكون، فهو لا يستطيع أن يسلم بكل أنواع اليقين ما لم يتبين له أنها كذلك، وفي نفس الوقت لا يستسلم كلية للشك، لأنه واقع بين اللامتناهي والتناهي، بين اليقين واللايقين، وهو كائن مفكر في مقابل كون منتظم يسحقه، فالإنسان يعي ما يحدث حوله بينما الكون لا يعي شيئاً[٣].

وعلي الرغم من ذلك فقد ارتفعت الأصوات صائحة «أيها الإنسان لست إلهاً». وقال جوته الشاعر الألماني في قصيدته «حدود الإنسانية»[٤].

---

(١) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٣

(٢) نفس المرجع، ص ١٤٩.

(3) Reese, William, L., Dictionary of philosophy and Religion (Eastern and Western Thought), Humanities Press, New Jersey, 1980. p. 414.

(٤) د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، ص ١٣٣.

لأنه لا يجوز للإنسان

أن يقيس نفسه بالآلهة

إنه إن ارتفع بنفسه

ولمس النجوم بهامته

لا يثبت كعباه المرتعشان

في أي مكان

بل تعبث به

السحب والرياح.

٢- لا توجد وسيلة عقلية يستطيع الإنسان أن يحل بها مشكلة اليقين، وهذا هو الموقف الأساسي لجميع فروع الفلسفة الرئيسة. فقد تعلم بسكال من مونتاني الشك فيما نعرف، بينما مثل ديكارت موقف العقل الدوجماطي (الاعتقادي)، بينما تعلم من الدعوة الجنسينية Jansenism أن الطبيعة الإنسانية قابلة للفناء، وهو في ذات الوقت لا يستطيع أن يأخذ بالعقل بعيداً عن النعمة الإلهية Grace حتي يتمكن من حل هذه المشكلة الخاصة باليقين[١].

٣- يواجه الإنسانية روح الهندسة والدقة، الأولي تمثل المنهج النسقي الذي يبدأ من التعريفات والفروض Assumptions التي تستخدم للبرهنة علي القضايا الأخري، والثانية لا تستخدم منهج الانتقال التدريجي (أي منهج الخطوة خطوة) لكي نصل بهما إلي ما نريد من نظريات، وبالتالي جعل بسكال أن النعمة الإلهية كافية في هذا المجال[٢].

٤- يؤمن بسكال بإله إبراهيم واسحق ويعقوب وليس بإله الفلاسفة لذلك يراهن علي وجود الله تعالي والآخرة[٣].

٥- لم يستطع بسكال أن يترك لنا نسقاً فلسفياً واحداً منظماً. بل ترك معظم أعماله، خاصة في مجال الفلسفة، شذرات، ولم يبذل جهداً لتنسيق أفكاره، وربما يعود ذلك إلي انتقاله من العمل في مجال الرياضيات والفيزياء إلي

---

(1) Op Cit., pp. 414 - 415.

(2) Ibid., p. 415.

(3) Ibid.

الفلسفة ومنها إلي الدين، وكانت أفكاره الفلسفية والدينية وليدة المواقف التي عاشها، لذلك لم يتخذ لنفسه منهجاً يسير وفقه، كما أن نزعته الدينية تغلبت علي بقية اتجاهاته فصبغها بها.

٦- يصر معظم المفكرين علي جعل بسكال الأب الشرعي أو الأب الروحي لمذاهب الوجودية علي اختلاف اتجاهاتها ومشاريها واختلاف كل من بسكال والوجوديين في بداية تفلسفهم، فلم يقصد بسكال من الوجودية شيئاً بينما قصد الوجوديون من مواقفهم أشياء.

تعقيب

لم يترك لنا بسكال كثيراً من الأعمال الفلسفية حتي يمكن أن نتبين فلسفته علي وجه الدقة، لذلك يسقطه كثير من الكتاب ومؤرخو الفلسفة من حساباتهم باعتبار أنه رجل علم ورجل الدين وليس فيلسوفاً. وقد حاول بسكال أن يتعرض لمشكلة المنهج الصحيح لاكتشاف الحقائق في كتابه «روح الهندسة»، حتي أعلن أن المنهج الصحيح والمثالي هو المنهج الذي يشمل جميع المصطلحات المستخدمة ولا يسقط منها شيئاً خاصة تلك التي استخدمت من قبل في البرهنة علي القضايا وثبت صحتها.

ولكن لم يكن بسكال دقيقاً في موقفه المنهجي فلابد من عرض المنهج وفق خطوات محددة كيفما يراه هو حتي يكون هذا المنهج هو اسهامه الشخصي في مجال الفكر الإنساني بصفة عامة، والفلسفة بصفة خاصة. لذلك فأنا أعرض موقف بسكال الفكري في مجال المعرفة والدين باعتباره مفكراً مجتهداً وليس باعتباره فيلسوفاً كامل الأهلية والمصداقية، ولكن له جهود مشكورة في مجال العلم خاصة الرياضيات والفيزياء وكانت له مواقف واضحة خاصة في القول بالخلاء Vacuum الذي أنكره كل من أرسطو وديكارت، وكان يؤمن بأهمية الاتجاه من التجربة إلي النظرية، عكس ما كان يعتقد ديكارت.

وكذلك اعتقد بسكال بوجود عقلين أحدهما ينفذ بحدة وعمق إلي نتائج المبادئ، وهو عقل الدقة، والثاني يفهم عدداً كبيراً من المبادئ دون أن يخلط بينهما، وهذا هو العقل الهندسي، الأول قوة للعقل واستقامة، والثاني اتساع للعقل[1]. ولكن القول بوجود عقلين في الإنسان قول يجانبه الصواب، لأنه

---

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، بليز بسكال، ص ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

يجافي الحقيقة. فالإنسان ذو عقل واحد ولكنه يستخدم كثرة من المناهج توافق الموضوعات المعروضة عليه، فموضوعات العلم تتطلب منهجاً استقرائياً واضحاً، بينما موضوعات الرياضة تتطلب منهجاً استنباطياً دقيقاً، وموضوعات الدين تتطلب أيضاً مناهج خاصة أقرب إلي القلب والعقل وبعيداً عن مناهج سائر العلوم، وهو هنا يخالف ديكارت الذي أراد أن يضع منهجاً واحداً يطبق علي جميع الموضوعات مما يخالف طبيعة الموضوعات ذاتها، ويخالف طبيعة العقل ذاته.

وكان مذهب بسكال خليطاً من مذاهب أوغسطين وديكارت ومونتاني، مع مزيج من المذاهب الدينية النصرانية التي سادت في عصره.

كذلك يقول لنا الدكتور عبد الرحمن بدوي إن نص الرهان الذي عرضه بسكال في كتابه «الأفكار» لم يكن جديداً فإذا كان ديكارت قد أخذ عن الغزالي الشك المنهجي وطريقته للوصول إلي اليقين دون الإشارة إلي ذلك، فقد أخذ بسكال عن الغزالي أيضاً نص الرهان الذي اشتهر عنه من كتاب «ميزان العمل» دون أن يشير إلي ذلك كذلك، وهو عيب في ذمة الباحث وسقطة أخلاقية ما كان ينبغي لبسكال أن يقع فيها وهو الرجل الذي يدعو إلي الدين والصدق والأمانة ومحبة الله تعالي وأن يتفاني الإنسان في الله فهذا هو طريق النجاة(*).

وعلي الرغم من ذلك فقد ترك تأثيره فيمن أتوا من بعده خاصة إيمانويل كنط الذي أخذ عنه فكرة التجربة الظاهرة والباطنة وأشار إلي عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، كما سنتبين. وأصحاب الاتجاه البرجماتي في أمريكا الذين امتحنوا القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية، وشكّوا في العقل. ولخّص بسكال مذهبه في مراتب ثلاث أخذها عن الثالوث وهي: الجسم والروح ومحبة الله، حاول أن يقنع بها الناس وهي واضحة أمام ناظريهم.

(*) يشير الدكتور عبد الرحمن بدوي، في الموسوعة الفلسفية إلي هذه الحقيقة ويقول إنه نشر بحثاً بالفرنسية عن هذه السرقة العلمية في مجلة Studia Islamica سنة 1977، وأعاد نشره في كتابه: Themes et figures de la philosophie Islamique, Paris, 1979.



الفصل الثالث

نيقـولا مالبرانـش

Nicolas de Malebranche

١٦٣٨ - ١٧١٥

مقـدمـة

لم يحترف رينيه ديكارت مهنة التعليم الفلسفي في مدرسة عليا أو جامعة، وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يحفز الهمم عن طريق نشر أفكاره التي ما أن تصل إلى مفكر حتي يسعي حثيثاً في إثره وينضم إلى ركب المذهب العقلي، ولكن سرعان ما يتبين له عدم موافقته لرائده ديكارت فيبدأ في تكوين آراءه الخاصة به ويضيف من عندياته الكثير، ولكن في إطار المدرسة العقلية .

ولقد ضمت هذه المدرسة أو ذاك المذهب أسماء لامعة في سماء الفلاسفة ، وألقت بأنوارها على درب تاريخ الفكر الفلسفي الحديث بل والمعاصر أيضاً إن سلباً وإن إيجاباً منهم بسكال ومالبرانش في فرنسا. وسبينوزا في هولندا ، وليبنتز في ألمانيا، كانت لهم وجهات ظر في الأفكار التي عرضها رائد المدرسة العقلية في أوروبا ... ديكارت ... وبخاصة نظريته في الجوهر وما ترتب علديها من نتائج أثرت تاريخ الفكر الفلسفي باتفاقات حولها واختلافات بلغت عنان الفكر وشحذت من همم المفكرين [١] .

أولاً : سيرة حياة مالبرانش

ولد نيقولا مالبرانش Nicolas de Malebranche في باريس في الخامس من أغسطس عام ١٦٣٨ ، وفي رواية أخري أنه ولد في السادس وليس الخامس من أغسطس في أسرة عريقة اجتمعت فيها نبالة العدالة مع البورجوازية العالية الكاثوليكية التي كانت منتشرة في فرنسا في ذلك الوقت، وكانت تضم بين أفرادها شخصيات من المحامين ورجال القضاء، وأيضاً كتّاب الملك ومستشارو الدولة ومحصلو الضرائب. أما أسرة أمه فكانت تميل نحو النزعة الدينية الصوفية، لذلك ليس من المستغرب أن تكون أمه قريبة من مدام أكاري Acarie

---

[١]) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص١٠٥ .

التي أدخلت في فرنسا طريقة الراهبات الكرمليات، وكان أبوه أمين صندوق خمس مزارع كبيرة، وتوفي وهو في منصب سكرتير الملك لويس الرابع عشر تعيس الحظ [1] .

ونظراً لاعتلال صحته منذ طفولته، وشكواه من تشوه خلْقي في السلسلة الفقرية، فلم يلتحق بالدراسة خارج المنزل إلا في سن السادسة عشر من عمره حيث التحق بكلية لامارش College de la Marche التي تقع في ميدان موبير Maubert في قلب العاصمة الفرنسية باريس، حيث أمضي عامين في تلك الكلية أظهر خلالهما السخط والتبرم من مقرراتها، وبالتالي فهو لم يبد أي نوع من التفوق في دراسة لا يشعر في نفسه بأهميتها. ولكنه استطاع الحصول منها على شهادة معادلة لشهادة البكالوريا maitre des arts أتاحت له الإلتحاق بجامعة السربون والتحق فيها بكلية اللاهوت ومجمع الأوراتوار Oratoire حيث أصبح قسيساً .

وحدث أن وقع مصادفة على كتاب الإنسان لديكارت فانكب عليه يقرأه عام ١٦٦٤ واستمر يدرس فلسفة ديكارت بالإضافة إلى الرياضيات والميكانيكا والفيزياء الفزيولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق، فتوفرت له مادة علمية ممتازة أراد استغلالها في التوفيق بين العلم والدين، وبيان أن الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية لا تتعارضان بل تتوازيان. واستمر في دراسته تلك حتي عام ١٦٧٥ حيث بدأت ردود فعل هذه الدراسات تبدو في مؤلفاته المتعددة [2] .

ثانياً : مؤلفات مالبرانش

كان من ثمار توافر مالبرانش على دراسة الفلسفة وبخاصة فلسفة ديكارت الذي بهره منذ اللحظة الأولي عندما قرأ كتابه الإنسان، فضلاً عن دراساته الأخري أن أصدر مالبرانش عدداً لا بأس به من المؤلفات مكّنته من أن يكون عضواً شرفياً في الأكاديمية الفرنسية للعلوم .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص٤٢٩ (بتصرف) .

(٢) انظر : * د. عبد الرحمن بدوي ، مالبرانش، ص٤٢٩ .

** د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص٧٥ .

*** Mautner, Thomas, op. cit., p. 335 .

وهذه المؤلفات هي:

١- في البحث عن الحقيقة : دراسة لطبيعة عقل الإنسان ولطريقته التي ينبغي عليه أن يستعمل بها عقله ابتغاء تجنب الخطأ في العلوم (١٦٧٨) (ثلاثة أجزاء من عام ١٦٧٤ وحتي ١٦٧٨) .

De la recherche de la verité, ou l'on traité de l'ésprit de l'home et de lusage qu'il doit en faire pour eviter l'erreur dans sciences (On the search after truth)

وقد بدا واضحاً للعيان تأثر مالبرانش بأستاذه ديكارت ، الذي أوجد تلاميذ عديدين في أنحاء أوروبا، بسبب معالجته الواضحة والصريحة لأهم مشكلات العصر : مشكلة المعرفة، ومشكلة وجود الله .

٢- الأحاديث المسيحية (النصرانية) (١٦٧٧)

Conversations chrétiennes

وهو تلخيص جيد للكتاب الأول « في البحث عن الحقيقة ... » .

٣- تأملات قصيرة في التواضع والتوبة (١٦٧٧)

Méditations cours dans la humilité et la pénitence

٤- رسالة في الطبيعة والنعمة (١٦٨٠)

Traité de la nature et de la grace (Treatise on Nature and on Grace)

كتبه مالبرانش رداً على النقد الشديد الذي وجهه إليه «أنطوان آرنو» Antoine Arnauld (١٦١٢ - ١٦٩٤) مما اضطر مالبرانش إلى مراجعة موقفه وشرح ما غمض منه ... ولكن آرنو رد على مالبرانش رداً عنيفاً مجرحاً فيه أساس ميتافيزيقاه، واستمرت الساجلات بينهما ردحاً طويلاً من الزمن .

٥- رسالة في الأخلاق (١٦٨٤)

Traité de la Morale (Treatise on Morality)

٦- في التأملات المسيحية (النصرانية) (١٦٨٣)

Méditations chrétiennes (Christian Meditations)

٧- أحاديث حول الميتافيزيقا والدين (١٦٨٨)

Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion
(Conversations on Metaphysic and on Religion)

أجمل فيه فلسفته في أربعة عشر ديالوجاً، كما أنه جاء كتاباً محكم الصياغة جيد التأليف، تلافي فيه أوجه النقص السابقة. وبالتالي فهو أفضل مدخل لفلسفة مالبرانش .

٨- قوانين اتصال الحركات (١٦٩٢)

يضم دراسات مالبرانش حول طبيعة الضوء واللون وحساب اللامتناهيات وشروط الرؤية البصرية. وقدم الكتاب إلى أكاديمية العلوم الفرنسية .

٩- تأملات حول الضوء والألوان وتوليد ١٦٩٩

قدمه مع الكتاب السابق لأكاديمية العلوم الفرنسية، واستحق عنهما عضويته الشرفية بها .

١٠- محبة الله (١٦٩٧)

Traité de l'amour de Dieu (lettres et réponses)

(Treatise on the love of God)

١١- حديث بين فيلسوف حديث وفيلسوف صيني في وجود الله (١٧٠٨)

Conversations on a chinese philosophy on the Nature of God.

وقد دوّنه مالبرانش على أثر اتصاله بأسقف من الأساقفة المرسلين إلى الصين .

١٢- أفكار حول التطور الفيزيائي (١٧١٤)

Reflections on physical promotion.

ويقال إنه صدر بمعرفة تلاميذه قبيل وفاته عام ١٧١٥ (*) .

ثالثاً: نسق مالبرانش الفلسفي

ساهمت عبقرية ديكارت في تقسيم الفلاسفة إلى فئتين :

* فئة تتبع أوغسطين .
* وفئة تتبع توما الأكويني .

وكان نيقولا مالبرانش من أتباع الفئة الأولي، وكان يري الأشياء الجزئية

(*) جمعت قائمة مؤلفات مالبرانش وترجماتها من عدة مؤلفات ومصادر .

تتحدد عن طريق الجوهر المادي ، بينما تتحدد الجوهر الروحي الأشياء غير المادية immaterial mind - substance [1] .

وتأتي شخصية مالبرانش في المرتبة الثانية بعد شخصية رائد المذهب العقلي الحديث ديكارت، ومن هنا تأتي أهميته في فهم تاريخ الميتافيزيقا الحديثة؛ لأن نظريته عن الرؤية في الله ، وانتشار قوله المشهور : « إن كل ما نتأمله يردنا إلى الله » ، قد أدي مباشرة إلى مثالية بركلي، كما أدت نظريته في المناسبات واعتبار أن المخلوقات ليست عللاً ولكنها هي وأفعالها « مناسبات » لوجود موجودات وأفعال أخري بفعل الخالق الأوحد، أدت مباشرة إلى النقد الذي وجهه ديفيد هيوم لمبدأ السببية Principle of Causality وما علينا إلا أن نقرأ فحسب مؤلفات هيوم لكي نري إلى أي حد كان يعرف أنه يتابع مالبرانش ويقتفي أثره [2] .

وقد استقي مالبرانش مصادر فلسفته من القديس أوغسطين أولاً على الرغم من مهاجمته للفلسفة الأسكولائية (المدرسية) لأنها لم تكن نصرانية بالقدر الكافي، وكان أوغسطين مصدر فلسفة ديكارت وبسكال من قبل فانضم مالبرانش إلى الركب، إلا أن فلسفته امتزجت بتأثير ديكارت الذي تأثر بأوغسطين في عدد من أفكاره الجوهرية مثل نظريته في الأفكار وفي الكوجيتو ونظريته عن الله تعالي، ولا يكفي أن نقول إن بسكال يؤكد جانباً من الفكر الأوغسطيني، بينما يؤكد مالبرانش جانباً آخر، ولكن هذا القول ليس دقيقاً كل الدقة إذا علمنا أن أوغسطين نفسه كان يتمتع بنزعة ثنائية واضحة، ثنائية تبين أو تكشف عن تأثر أوغسطين بكل من بولس ويوحنا، الأول يمثل العنصر العبري، بينما يمثل الثاني العنصر الهليني في فكره، فالتمس بسكال العنصر العبري بينما التمس مالبرانش العنصر الهليني [3] .

فإذا كان بسكال قد استطاع أن يحلل العناصر بطريقة تراجيدية (مأساوية) ، كما حاول اخضاع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس اخضاعاً كاملاً، فإن

(1) The concise Encyclopedia of Western philosophy, edited by. J. O. Urmson & Jonathan Rée, Routledge, London and New York, 1989, p. 90 (First published 1960) .

(٢) إتيان جيلسون روح الفلسفة في العصر الوسيط ، ص ص٣٤ - ٣٥ .

(٣) جان ڤال، الفلسفة الفرنسية، ص٤١ .

مالبرانش اجتهد في التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات. وهاجم كل من اتبع أرسطو بسبب وثنيته حتي توما الأكويني لم يسلم من هجومه عليه بسبب متابعته لأرسطو وابن رشد معاً. الأول وثنياً والثاني شارح تعس للأول (١).

لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهباً ونسقاً عقلياً يقوم على الإيمان بالله تعالي وبالوجود، وأن يعبد الطريق ويعبأ الفكر لفهم مضمون الإيمان وبيان الطرق المؤدية إلى وجود الله بعيداً عن شك ديكارت المنهجي. نعم أراد أن يقيم فلسفة ولكنها فلسفة نصرانية تعلى من قدرة الله تعالي وقوته وتعظم مجده بإعتباره وجوداً Being وفاعلية أو كفاية Efficiency بمعني أن كل ما هو موجود لا يوجد إلا به ولا يستمد وجوده إلا منه هو وحده، وأن كل ما قد تم عمله في العالم من صنعه هو وحده ، (٢) .

وسوف أعرض لعناصر نسق مالبرانش الفلسفي فيما يأتي من نقاط :

١- نظرية الأفكار (المعانى) (٣)

يمتد الاتجاه العقلي عند مالبرانش إلى أوغسطين فقد تعلم منه أيضاً أن النفس تتحد مباشرة بالله تعالي... فالله كامل القدرة وبقدرته يمنح الوجود ونور العقل والمعرفة . فالأفكار (المعاني) idées مثل المخلوقات ثابتة أبدية وتوجد في الله تعالي .

ويتساءل النقاد عن كيفية التقاء الميتافيزيقا الدينية بفلسفة ديكارت العقلية. لقد قبل مالبرانش نظرية ديكارت في أن صفة المادة الامتداد، وأن أحوال الصفات المحسوسة تصدر عن النفس، وبالتالي فإن حكمنا على الأشياء المدركة يرجع في المقام الأول إلى ماهيتها المعقولة Intelligible essence .

ولقد توصل مالبرانش في بحثه عن خصائص الأفكار إلى الكشف عن الحقيقة في مجال الفكر الذي يتميز بالجلاء والوضوح. وقد انتقل ديكارت نفسه من المعرفة إلى الوجود عكس اتجاه مالبرانش .

---

(١) نفس المرجع، نفس الموضع .

(٢) إتيان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص٣٥ .

(٣) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص٧٩ – ٨٨ .

هناك اختلاف في ترجمة اللفظ الفرنسي idées بالأفكار أو بالمعاني، ولكي يفرق بينهما د. أبو ريان ترجمها بالأفكار عند ديكارت وبالمعاني عند مالبرانش ، ولكنني أري أنها أقرب للأفكار منها للمعاني .

وإذا كان ديكارت قد استند إلى فكرة الألوهية لكي يخرج من دائرة الأنا الذاتية أو الإنسانية أو تمحور الذات حول نفسها Solipsism ، فإنه لم يستطع أن يحرر الأفكار (المعاني) من تعلقها بالنفس. فاتجه مالبرانش إلى الموضوعية Objectivism أو عالم الظواهر - الذي سيقول به كنط بعد ذلك - لمعرفة الأشياء. ومايز مالبرانش بين الشعور والأفكار (المعاني)، حيث اعتبر الشعور مجرد تغير بسيط في النفس نتعرف عن طريقه على أنفسنا، بينما تعرض لنا الأفكار خصائصها مستقلة عنا وعن تغير حالاتنا النفسية .

فهل حقاً الأفكار حقائق موضوعية ؟

حاول مالبرانش أن يمايز بين المعرفة بالشعور والمعرفة بالأفكار عن طريق تحليل إدراكنا للأجسام. فإدراك الأجسام ينطوي على نوعين مختلفين من الإدراك : إدراك الأفكار التي تعبر عن صفة الامتداد، وإدراك الإحساسات التي هي علامات دالة على الأشياء ، ومن ثم فلا تطابق بين الإحساس والشيء الخارجي ؛ لأن الإحساس شعور داخلي أو معرفة داخلية... أي معرفة بالشعور ، والشيء الخارجي معرفة بالأفكار ؛ لأننا ندرك الأشياء كامتداد فقط، ولدينا حرية الإرادة التي نمتلكها في رفض أو قبول النوع الأول، بينما لا نملك مثل هذه الحرية في رفض الأشياء الخارجية لأن وجودها لا يعتمد علينا .

وعلى الرغم من أن الإحساس قد يكون مضللاً في معرفة الأشياء إلا أن مالبرانش يعول عليه في اصدار الأحكام؛ لأن العقل يتدخل لكي يصحح له ما يخطيء فيه، فضلاً عن تدخل قوة الخيال (المخيلة) لكي تقوم بالربط بين الإحساسات ربطاً غير معقول، مما يجعلنا ندرك معه اختلاف قدرتي العقل والخيال، وأنهما متعارضتان، فالخيال قوة جامحة مضللة مثل الإحساسات سواء بسواء.

إذاً الإدراك الحسيّ لدي مالبرانش ليس مقبولاً تمام القبول، فلابد إذاً من البحث عن طريق آخر للمعرفة ... فما هو ؟

يقول مالبرانش أنه يجب أن نبدأ من المعرفة وخصائصها لا من الوجود الخارجي، فلا علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود هذه الأشياء، فلا تطابق بين المعرفة والوجود، وعلينا أن نسلم بأن الأفكار هي الموضوعات المباشرة للنفس؛ لأن بالنفس قدرة على إدراك الموضوعات الخارجية إدراكاً مستقلاً عنها ومنفصلاً عن وجودها الذاتي .

أما الأفكار نفسها فهي صفات الأشياء المادية اللامتناهية العدد، مما يجعل المعاني المقابلة لها أيضاً لامتناهية العدد، فإذا كان الامتداد هو الصفة الأساسية والضرورية للأشياء المادية فإنها لا تنفصل عن النفس، ولكن المعرفة عاجزة عن معرفتها معرفة أكيدة، فضلاً عن عدم معرفتها لطبيعتها اللامتناهية. بالإضافة إلى أن الامتداد هو صورة الأشكال المحسوسة فكيف تستطيع النفس وهي معقولة أن تدرك هذه الأشياء التي هي موضوعات العالم الخارجي .

كما أن قدرة العقل محدودة لا تستطيع أن تستوعب كل هذه الأفكار اللانهائية. هنا يهرع مالبرانش إلى الله تعالي طلباً للنجدة والنجاة ، فيسلب النفس إيجابيتها ويمنحها لله تعالي، فتري النفوس الأفكار في الله، وكل ما على النفس إلا أن تتجه لله وتنتبه لله وتتنبه له بنية خالصة فتتحول المعرفة إلى نعمة إلهية لا تخضع للمنطق أو للعقل ولكنها للإشراق والتصوف .

ومن هنا فالأفكار لدي مالبرانش متقدمة في الوجود على الأشياء ، كتقدم المثال الأفلاطوني على أفراده من الصور والأشباح ، ويتحول مصدر المعرفة من العقل ، وأفكار ديكارت الفطرية إلى النور الإلهي الذي يقذفه الله تعالي في نفوسنا، فنري الأشياء كمعان معقولة؛ لأن اتحاد النفوس بالله يمكنها من رؤية الأشياء وإدراك الحقائق الأبدية والنظام الثابت المعقول .

مما تقدم يمكن أن نمايز بين علاقات المقدار وعلاقات الكمال ، في الأفكار الأولي (المقدار) علاقات معان من نفس النوع، كالعلاقة بين أصابع اليد وكف اليد، وتعبر أفكار الأعداد بدقة عن علاقات المقدار لأنها تخضع للقياس. بينما علاقات الكمال علاقات معان مختلفة، كالعلاقة بين متناقضين النفس والبدن وهي علاقة ترفض أية علاقات كمية أو قياسية، ومثالها حب العدالة أكثر من المال. وتفضيل طاعة الله تعالي على طاعة الناس .

نخلص من هذا إلى أن الأفكار توجد في الموضوعات التي يدركها العقل مباشرة، وهي أزلية وضرورية ، وأساس معرفتنا وتفكيرنا، إذاً فنحن لسنا مصدر هذه الأفكار ، ولكن مصدرها هو العقل الإلهي الذي يمدنا بأعداد لامتناهية منها؛ لأن من يملك القدرة على خلقها هو الموجود « الكلي الوجود » ، ألا وهو الله تعالي .

وعليه يدرك الإنسان جسده بوضوح أكثر مما يدرك نفسه، لأن أجسامنا يصدق عليها صفة الامتداد الواضح ، بينما تستند معرفة النفوس إلى الشعور

الخارجي المبهم المختلط مما يجعلنا نعرف نفوسنا – إذا عرفناها – معرفة تخمينية باستدلال المماثلة Analogy ، وهنا يخالف مالبرانش ديكارت .

إن النظرية التمثيلية للإدراك Representative theory of perception هي النظرية التي تقرر أننا لا ندرك الموضوعات الخارجة عنا بنفسها أو عن طريق عقولنا ، فالعقل لا يعرف الأمور المحسوسة مباشرة إنما يعرفها عن طريق الأفكار idées (Ideas) التي تمثلها وتقوم مقامها وتجعلها ماثلة أمام الذهن ، فرؤيتنا للشيء لا يتم إلا عندما يمدنا الله تعالي بالنور الذي يدلنا على أن هذه الفكرة تمثل شيئاً مخلوقاً وموجوداً في هذا الوقت وهذا المكان [١] .

٢- الرؤية فى الله

أصرّ مالبرانش على أن كل ما نعيه من أفكار ومشاعر، إنما هي أفكار صادقة وتوجد مستقلة عنا بل نراها في الله تعالي، فنحن نستنير بأفكار مقدسة، كما أن الأفكار الرياضية لها امتداد معقول يتزامن في وجوده وفي خلوده مع الله تعالي. ونحن لا نستطيع أن نحصل على أية معرفة خاصة بالواقع المادي الخارجي طالما أن هذه المعرفة مختلفة عن أفكارنا ، أي أن أفكارنا عن العالم الخارجي يجب أن تتطابق مع ما في أذهاننا من معرفة وضعها الله في عقولنا [٢] .

لقد أراد مالبرانش أن يرد كل شيء إلى الله تعالي، بصفته خالق كل شيء، وهو ما أسماه بـ « الرؤية في الله » La vision en Dieu [*] . ويعني بها رد كل أفكارنا إلى الله، لذلك فليس لدينا فكرة عن العالم الخارجي إلا إذا رددناها إلى الله تعالي، حتي أن الأجسام وفكرتنا عنها نقول أنها موجودة بالضرورة في الله؛ لأن الله يحتوي في ذاته بالضرورة على أفكار الموجودات التي خلقها... وبما أن النفس الإنسانية متحدة مباشرةً بالله، فإن هذا الإتحاد هو الذي يمكنها من إدراك اللامتناهي، فإذا انفصلت عن ذات الله تعالي فقدت هذه الأفكار عن الموجودات المخلوقة وبالتالي فقدت كل معرفة يمكن أن يقال عنها أنها اكتسبتها، فالنفس – كما قلت – تدرك أفكارها باتحادها بذات الله تعالي أو بعبارة مالبرانش « الرؤية في الله » [٣] .

---

(١) د. محمد توفيق ، في الفلسفة الحديثة، الجزء الأول ، ص٥٩ .

(2) Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of philosophy, p. 335.

(*) Vision in God .

(٣) د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش ، ص٤٣١ .

ويري مالبرانش أن وظيفة العقل هي العمل على الاتصال بالله؛ لأن العقل هو صوت الله في الإنسان، فمن لم يتبع صوت العقل، (أي صوت الله) فإنه يرتكب الخطايا، ويقع في كل نقيصة وعلى هذا فالعقل يهدينا - بأمر الله - إلى الحق، وإلى اتباع قواعد الأخلاق، ويضمن لنا صدق الأفكار على أساس مبدأ اتحاد العقل بالله تعالي أو حضور الله في العقل، لذلك يقول مالبرانش باتفاق حقائق الوحي وحقائق العقل معاً لأن مصدرهما واحد، الكلمة الإلهية، والعقل لديه سلاح الجلاء L'évidence لإدراك هذه الحقيقة الإلهية التي تقوم عليها العقيدة والدين، « وليس الجلاء سوي رؤية الحقيقة كما يراها الله مادام الله هو الذي يلقي المعاني (والأفكار) في الذهن الإنساني » [١] .

والعقل لا يستطيع أن يدرك الأفكار الكلية Universal ideas مثل الجنس والنوع إذا لم يشاهد الموجودات مجتمعة في واحد؛ لأن كل مخلوق هو مخلوق جزئي، فإذا رأينا مثلثاً لا نستطيع أن نقول إننا نري مثلثاً بوجه عام وإنما لابد من تحديده كموجود أو مخلوق جزئي فنقول إننا نري مثلث متساوي الساقين أو قائم الزاوية ، والعقل – في اعتقاد مالبرانش – لا يستطيع أن يعرف كثيراً عن الحقائق المجردة والعامة إلا بعون من الله الذي ينير العقل على أنحاء عديدة لامتناهية، بمعني أن الله تعالي يمنح العقل أفكاراً كثيرة لا حصر لها عن الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي فيدركها، أما الأفكار الكلية والعامة والمجردة فلا يستطيع الإنسان بعقله أن يدركها بل يدركها الله تعالي بما أوتي من علم لا نهائي وقدرة لا حدود لها [٢] .

إذاً كيف نرى كل الأشياء في الله تعالى ؟

يجيب مالبرانش على هذا التساؤل بقوله :

« لا يوجد إنسان لا يقرّ بأن الناس قادرون على معرفة الحقيقة وحتي الفلاسفة الأقل تنوراً متفقون على أن الإنسان يشارك في نوع من « العقل » لا يحدّدونه . ولهذا يقولون بأنه « حيوان مشارك في العقل » Rationis parti cepis إذ يوجد شخص لا يعرف – على نحو غامض على الأقل – أن المميّز الجوهري للإنسان يقوم في اتحاده الضروري بالعقل الكلي وإن كان لا يعرف

---

(١) د. أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص٩٦ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي ، مالبرانش، ص٤٣١ (بتصرف كبير) .

عادة من الذي يحتوي على هذا العقل وإنه لا يعني نفسه بالكشف عنه. إني أري مثلاً أن ٢ × ٢ = ٤ وأنه ينبغي تفضيل الصديق على العدو، وأنا على يقين بأنه لا يوجد إنسان في العالم يري ما أري أنا. لكني لا أري هذه الحقائق في عقول الآخرين، كما أن الآخرين لا يرونها في عقلي أنا. فمن الضروري إذاً أن يكون ها هنا عقل كلي ينيرني وينير كل عقل؛ لأنه لو كان العقل الذي أحتكم له ليس هو نفس العقل الذي يحتكم إليه الصينيون، فمن البين أنني لن أكون متيقناً - كما أنا متيقن الآن بالفعل - بأن الصينيين يرون نفس الحقائق التي أراها أنا. وإذاً فالعقل الذي نحتكم إليه حين ندخل في باطن أنفسنا هو عقل كلي وأقول: « حين ندخل في باطن أنفسنا لأنني لا أتكلم هنا عن العقل الذي يتبعه الإنسان الوجداني » (١) .

وأكدّ مالبرانش أن رؤية الماهية الإلهية مستحيلة الحدوث، وإنما نري فقط آثاره في ماهيات الأشياء، وبالطبع فهناك فرق بين رؤية ماهية الله تعالي ورؤية ماهيات الأشياء. ويذكرنا مالبرانش باستحالة البرهنة العقلية على وجود الأجسام، ويبرر وجودها عن طريق الله تعالي، ومن هنا جاء تمييزه بين الامتداد المعقول اللامتناهي والامتداد المادي المتحقق بالفعل في الأشياء الخارجية، مما يجعل معرفتنا بالموجودات معرفة جزئية فردية مشخصة توجد في عقل الإنسان الفردي، وليس معرفة كلية لا توجد في غير عقل الله تعالي.

وستؤدي نظرية مالبرانش « الرؤية في الله » إلى ظهور مشكلة العلم الإلهي وصلته بالعلم الإنساني وبعملية الخلق على وجه العموم، وسيتحول مبحث المعرفة إلى مبحث في اللاهوت، وسيكون معني هذا أن يطغي عنصر الوحيّ على عنصر العقل في فلسفة مالبرانش (٢) .

٢- مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

تعتبر مشكلة العلاقة بين النفس والجسم من أقدم وأعقد المشكلات التي واجهت الفكر الإنساني على مر العصور. وحاول ديكارت في العصر الحديث أن يبحث فيها إلا أنه فشل فشلاً ذريعاً خاصة عن بيان كيفية تأثير النفس في البدن والبدن في النفس إن وجد.

---

(١) مالبرانش، البحث عن الحقيقة، الإيضاح رقم ١٠ عن موضوع مالبرانش للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٤٣١ .

(٢) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة ص٩٠ .

قال ديكارت – كما رأينا في الفصل الأول من الباب الثاني – بأن مكان النفس أو الروح الغدة الصنوبرية ثم ثبت له استحالة ذلك لأن النفس ليست مكانية، فاستبدل الغدة الصنوبرية بالأرواح الحيوانية، ولكنه أيضاً لم يستطع أن يبين كيفية تحركها أو سبب حركتها في هذا الاتجاه دون غيره، ورد سبب حركات الأرواح الحيوانية إلى الإرادة الإنسانية، وعندما وجد أن البشر عاجزون بذواتهم عاد فربط بين الإرادة الإنسانية وبين قدرة الفعل الإلهية التي تولد أفعال الناس (١) .

تقدم مالبرانش لحل هذه المعضلة معتقداً أن حلها يبدأ من اصلاح وتكملة فلسفة ديكارت الميتافيزيقية وإصلاحها إصلاحاً عميقاً، مستهدياً بأفكار أوغسطين وبالوحيّ المنزّل (٢) .

يبدأ مالبرانش بتقرير أن الجسم والنفس جوهران متمايزان، وليس معني اتحادهما أن الجسم يمتلك القدرة على الشعور والنزوع، وأن تمتلك النفس القدرة على الامتداد والحركة، كلا إن شيئاً من هذا لن يحدث، لأن هذا الاتحاد ليس جوهرياً بمعني أن النفس والجسم يمتزجان معاً، ويعملان بطريقة التناظر الطبيعي والمتبادل بين أفكار النفس وبين الآثار المطبوعة على المخ، والتناظر بين انفعالات النفس وبين حركات الأرواح الحيوانية. فإذا ما تلقت النفس أفكاراً جديدة انطبعت في المخ آثار جديدة، وإذا ما أحدثت الموضوعات آثاراً جديدة، تلقت النفس أفكاراً جديدة (٣) .

وبهذا يقر مالبرانش الثنائية الديكارتية، كما تمسك برأي جيولينكس (١٦٢٤ – ١٦٦٩) والتي أشرت إليها في الفصل الأول عند الحديث عن ديكارت ويعرف رأيه هذا بنظرية الساعتين، وذلك في محاولة من مالبرانش لشرح كيفية قيام علاقة بين النفس والجسم على أساس حركة التوازي Parallel في الحركة أو التناسب أو التناظر .

---

(١) أندريه كُريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطي حتي العصر الحديث، منشورات بحر المتوسط، ومنشورات عويدات، بيروت/ باريس، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص١١٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص١١٦ .

(٣) مالبرانش ، البحث عن الحقيقة، ، الكتاب الثاني، القسم الأول، فصل ٥، البندان الأول والثاني. عن د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص٤٣٢ .

٤- نظرية المناسبات

عندما واجهت مشكلة العلاقة الثنائية بين النفس والجسم طريقاً مسدوداً أمام مالبرانش ، وعجز عن حلها بالطرق السائدة في عصره أو تلك التي ورثها عمن تأثر بهم، قال بنظرية المناسبات أو مذهب المناسبة Occasionalism (*) ؛ لأن مالبرانش يري أن الله تعالي يرتب الكون بحيث تسير سلاسل الأحداث المادية والذهنية في مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث في إحدي السلسلتين يقع دائماً في المناسبة الصحيحة لوقوع حدث في السلسلة الأخري. وهو ما وضحه جيولينكس في نظرية الساعتين لكي يوضح هذه النظرية. فالساعتان تدل كل منهما على الوقت بدقة متناهية، عندئذ ننظر إلى إحداهما عندما يشير العقرب إلى اكتمال الساعة، فنسمع دقات الساعة الأخري، أي أنهما يعملان بطريقة متوازية أو متناسبة أو متناظرة [١] .

ويري مالبرانش أن التوفيق بين هذه الفكرة وبين انتظام الظاهرات الطبيعية سهل للغاية؛ فالله تعالي لا يحرك الأجسام الطبيعية صدفة، بل شاء بصورة قاطعة إنه إذا تصادمت الأجسام بصورة معينة فإنه يحركها بشكل معين. ولكي يتم تحريك هذه الأجسام في حالة اصطدامها بالمناسبة فقد خلق قوانين عامة تنظمها. وهذه القوانين هي القوانين الآلية (الميكانيكية) التي وضعها ديكارت في نسقه الفلسفي وقيد بها الله تعالي الكون [٢] .

ويذكر برتراند رسل في كتابه « حكمة الغرب » أن مثل هذه النظرية تثير بعض الصعوبات الحرجة « فكما إننا نستطيع ، من أجل معرفة الوقت المضبوط، أن نستغني عن إحدي الساعتين ، فكذلك يبدو من الممكن أن نستدل على الأحداث الذهنية بالإشارة إلى الأحداث المادية الموازية لها فحسب » [٣] .

(*) تعرضت نظرية المناسبة إلى ترجمات مختلفة منها النظرية الافتراضية التي قال بها د. عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة (ص٤٣٢) ، و «العلة الطارئة» التي ترجمها نهاد رضا في كتاب كريسون « تيارات الفكر الفلسفي ... » ص١١٢ . و « مذهب الصدفة » في كتاب د. أبو ريان « الفلسفة الحديثة » ، ص١٠٩ وفي كتاب رواد الفلسفة الحديثة، الجزء الثاني الخاص بالدكتورة راوية عبد المنعم عباس بمعني « العلل الاتفاقية » ص٢٩٩ .

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، الجزء الثاني، عالم المعرفة ، العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكويت، صفر/ربيع الأول ١٤٠٤هـ، ديسمبر / يناير ١٩٨٣، ص٧٤ .

(٢) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص١١٢ .

(٣) برتراند رسل ، حكمة الغرب، ص٧٤ .

وبالإضافة إلى هذه المشكلة فإن الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر وعلماء النفس السلوكي (المدرسة السلوكية بريادة جون واطسون) جعلت الجسم بإمكانه الاستقلال عن النفس، وبالتالي جعلوا النفس زائدة عن الحاجة، وفي أحسن الأحوال جعلوا الجسم نفسه غير ضروري في جميع الأحوال (١) .

وخلاصة الرأي أن الله تعالي هو العلة الفاعلة الوحيدة لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان جميعاً وما ينجم عن القوي الطبيعية من آثار، فإرادة الله تعالي أرادت منذ الأزل وستظل تريد إلى الأبد ما يحدث (٢) .

أما ما يزعمه الفلاسفة من آراء فكلها هراء والدليل على ذلك دليلان يقدمهما ، مالبرانش (٣) :

أ- اختلاف الفلاسفة المحزن حينما يتحدثون في هذه المسألة، فمنهم من يؤكد على العلل الثانوية ومنهم من يؤكد على الأعراض، وتظل المشكلة قائمة تؤكد عجز الجميع عن حلها بعيداً عن الله تعالي وإرادته التي لا تقهر .

ب- لا يستطيع الجسم مهما أوتي من قدرة على الحركة بل مهما أوتي من قدرة على الفعل شيئاً أو يتحرك في أي اتجاه مهما كان بسيطاً بدون إرادة الله وقدرته وإلا فإننا نتفوه بكلمة الكفر . « إن الإله الواسع الحكمة لا يمكنه أن يريد إلا ما هو أهل إن صح القول، لأن يراد . ولا يمكنه أن يحب إلا ما هو مستحب .... » .

٥- الحرية الإنسانية

لقد أدي العرض السابق لمالبرانش عن العلة الفاعلة والتي أرجعها كلية إلى الله تعالي إلى عدة مشكلات منها مشكلة الجوهر، ومشكلة أخري أكثر أهمية وهي الحرية الإنسانية، لأننا إذا نسبنا العلة الفاعلية الحقيقية الوحيدة لكل أفعالنا الإنسانية ولكل ما ينجم عن القوي الطبيعية من ظواهر إلى الله تعالي، فأين الحرية الإنسانية ؟

نافش مالبرانش الحرية الإنسانية بطريقة سوفسطائية غريبة، فلكي يتجنب قول بعض النقاد إن الله تعالي « سمح بالمعصية عندما ترك آدم (عليه السلام)

---

(١) نفس المصدر، ص٧٥ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص٤٣٢ .

(٣) أندرية كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص ص١٠٩ - ١١٠ .

يسقط في الغواية دون أن يمد إليه يد العون الإلهية، فإذا كان ذلك كذلك فإن الله الذي كان يعلم بعصيان آدم (عليه السلام) سمح بها ولم يساعده بمنعه منها. ولكن هذه المغالطة تفتح باب الهرطقة على مصراعيه، وتقلب الأديان والأخلاق رأساً على عقب [1] .

فهل هذا ممكن بحسب نظريات مالبرانش التي وردت بكتبه المختلفة ؟

إن هذا السؤال يجرنا إلى طرح مزيد من التساؤلات منها :

أ- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية مالبرانش في اختصاص الله تعالي بالقدرة وحده على الفعل ؟

ب- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين نظرية العون النصرانية ؟

ج- هل يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين معرفة الله تعالي بالمستقبل ؟

للإجابة على مثل هذه التساؤلات نذكر أن الله تعالي وهب الإنسان إرادة ولكنه قيدها بمشيئته ، وفي نفس الوقت يهب الإنسان الحركة في كل لحظة من لحظات حياته، مما يعني أن الإرادة آنية يهبها الله تعالي للإنسان في كل آنّة من آنّات وجوده، ولكن هذا القول قول مردود ، فالإنسان على هذا لا يتمتع بحرية الإرادة فكيف يحاسبه الله تعالي على أفعاله ، لقد انتفت المسؤولية إذا قلنا بالقضاء والقدر المطلق .

فلابد إذاً من مخرج .

لم يجد مالبرانش مخرجاً إلا أن يعود إلى الخيرات المتناهية والخيرات اللامتناهية، جعل الأولي للإنسان والثانية خص بها الله تعالي، أما سبب الخطيئة الأولي فلا يعود إلى أن الله تعالي أراد المعصية للإنسان، وإنما يعود لكون الإنسان مركب من عنصرين أو جوهرين أحدهما يتسامي به وهو النفس والآخر يهبط به إلى مدارج المعصية وهو البدن .

أما العون الإلهي للإنسان فليس بوسع الإنسان رفضه أو قبوله ولكنه يفرض عليه فرضاً مثلما يقول أصحاب المذهب الجنسيني. أما أصحاب المذهب البيلاجي فيعزون للإنسان حرية الاختيار. عندئذ يقول مالبرانش بخطأ

---

(١) نفس المرجع، ص١٢٢ .

الاتجاهين . وعرض رأياً آخر مؤداه « إن الله هو الذي يولد الإرادة، ونحن الذين نساعد » [1] .

وبالنسبة للحرية الإنسانية ومعرفة الله تعالي للمستقبل ، لم يستطع مالبرانش بعقله المحدود أن يفهم كيف يدرك الله سلفاً أن إرادة الإنسان ستتخذ قراراً ما، ولكنه سلم به تسليماً. وتظل الحرية الإنسانية لغزاً من الألغاز. ثم يعود فيرد للإنسان قدراً من الحرية المحدودة في الاختيار لكي يفسر بها وجود الشر في العالم، فحرية الاختيار الإنسانية هي سبب الشرور في العالم، لأن الإنسان يوجهها وجهة سيئة مثل التمتع بمباهج الحياة والتمتع بالمتع الحسية والشهرة فقد « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » [2] .

« ويعطينا مالبرانش تفسيراً لنشأة الحرية الإنسانية فيري أن الله هو الذي خلق الإرادة في الإنسان وبث الحرية فينا حيث يعتمد الفعل الإرادي لنا على هذه الحرية، غير أن تحقيق هذا الفعل يتم بمساعدتنا حين نستخدم هذه الحرية في أداء الأفعال، والأفضل لنا أن نستخدم ما وهبنا به الله في طاعته وعدم معصيته وهذا هو الخير الأقصي الحقيقي » [3] .

٦- الأخلاق والسياسة عند مالبرانش

يذكر مالبرانش في كتابه « رسالة في الأخلاق » (١٦٨٤) أن الإنسان غالباً ما يسعي نحو سعادته ، ولكن هذه السعادة لن تتأتي له إلا بالتشبه بالله تعالي، فإذا أرضينا الله تعالي تحققت لنا السعادة إن الإنسان يبدي تمنيات عاجزة في حد ذاتها ، والذي يقوم بتحقيقها هو الله وليس نحن ، ومن الجريمة أن يحاول الإنسان فعل شيء مخالف لقدرة الفعل الإلهي [4] .

علينا إذاً أن نتخذ الله تعالي كأنموذج، آخذين درجة كمال الأشياء بعين الإعتبار وذلك حتي ينضبط السلوك الفردي والسلوك الجماعي في آن واحد ويتم

(١) نفس المرجع، ص١٢٥ – ١٢٦ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٤ .

(٣) د. محمد توفيق ، في الفلسفة الحديثة ، ص٦٤ .

(٤) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص ص١٢٨ – ١٢٩ .

ذلك بالتعايش السلمي الأخلاقي مع الآخرين ومن خلال التخطيط والتنظيم السياسي أيضاً .

أ- بالنسبة للتعايش مع الآخرين

لابد من إقامة مجتمع يقوم على النظام والمصالح الخاصة لأفراده، إلا أنه يجب على أعضاء المجتمع التمسك بأهداب الفضيلة التي تتمثل في الفضائل الدينية، فالدين أهم الأشياء جميعاً. ويعطينا مالبرانش مثالاً على الفضائل يقول إن النبيل يجب أن يعامل سائقه الخاص معاملة أفضل مما يعاملها لحصانه لأن السائق إنسان وهذه الصفة تجعله أكمل من الحصان، أما إذا فعل العكس فإنه يتهم بعدم التقيد بتسلسل النظام Order [1] . ، فحب النظام لا يختلف عن المحبة : فأولهما هو حب النظام، والثاني هو حب الإحسان La charite ، [2] .

ب- التنظيم السياسى :

هناك سلطتان في العالم منحهما الله السيادة: الكنيسة والدولة ، إن مهمة السلطة المدنية إبقاء المجتمعات المدنية . ومهمة السلطة الدينية إقامة وإبقاء المجتمع السماوي الذي يبدأ على الأرض ولا ينتهي أبداً ، . فإذا كان المجتمع السماوي أكمل من المجتمع المدني، فيجب علينا أن نعمل من أجله وأن نطيع السلطان طاعة تامة، ولا طاعة للحاكم حين يأمر بشيء ضد الله تعالي نفسه أو ضد السلطة الممثلة له، حينئذ يجب مقاومته والإطاحة به، ويمنح مالبرانش حق الثورة للكنيسة فقط، وهي ممثلة سلطة المجتمع السماوي [3] .

رابعاً : إيجاز فلسفة مالبرانش

يمكن إيجاز فلسفة نيقولا مالبرانش فى النقاط الآتية [4] :

١- المعرفة ممكنة فقط بفضل رؤيتنا لجميع الأشياء في الله، فهي تبدأ غامضة ببعض الأفكار عن اللامتناهي ثم إلى المتناهي عن طريق تحديدها. فالمعرفة تبدأ عادة بأفكار عامة تدور حول الكائن اللامتناهي .

---

(١) نفس المصدر، ص١٣٠ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، مالبرانش، ص٤٣٣ .

(٣) أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، ص١٣١ .

(4) Reese, William, Dictionary of philosophy, pp. 327 - 328 .

٢- إن معرفتنا بالأشياء الجزئية هي معرفة بها كما هي في عقل الله، والأفكار الجزئية هي مشاركات لأفكار اللامتناهي ، مثال ذلك : فكرتنا عن كائن لا متناهي ، لذلك فالأشياء الجزئية هي مشاركات غير كاملة مع الكائن المقدس The Divine Being ، فإذا حافظنا على هذه المشاركة لم نخطيء في أحكامنا. ونفس الأمر كان بالنسبة لديكارت، فقد كان الوضوح بالنسبة إليه هو معيار الصدق دائماً .

٣- إن المعيار الذي نتخذه للتفرقة بين قوة الله وقوة الطبيعة هو التناهي واللاتناهي، فالأجسام المادية الممتدة تعتمد على الله في قوتها وحركتها، لذلك قال مالبرانش بنظرية المناسبات Occasionalism حيث جعل الله هو العلة الكافية Efficient cause لحركة الأشياء، سواء بين الأجسام أو بين النفوس والأبدان .

٤- تختلف النفس الإنسانية عن الجسد في أنها تمتلك القوة والحرية، هذا على الرغم من أن إرادة الإنسان مجرد « مناسبة » Occasion لإحداث النشاط القادر لله أو إحداث فعل القدرة في عالم الأشياء الممتدة .

٥- إن موقف مالبرانش من القيم Values هو موقفه الذي لاحظناه في المعرفة، فإن حب الإنسان للسعادة، وحبه لذاته ولأقرانه هو في الواقع موقف غامض ومضطرب إذا لم يكن من خلال حب الله وفي الله. ويفسر حب الإنسان وميله نحو الكلي دون الجزئي، وحب الله على حب الذات بسبب سقوط الإنسان في معصية الله « الخطيئة الأولى » . لذلك اعتقد مالبرانش أن حب النظام هو الأساس الكلي العام المتين لإقامة الفضائل .

٦- لم يجعل مالبرانش الله تعالى مسؤولاً عن الشر في العالم بل ربط الخير الكلي به؛ لأن الشرور تبدو فقط في الأشياء الجزئية الموجودة ، وهي تتحول إلى خير إذا عادت وارتبطت بالأشياء الكلية .

تعقيب

يتضح لنا مما سبق كيف تفاعلت فلسفات الأفلاطونية المحدثة مع الأوغسطينية مع الديكارتية مع الكثلكة النصرانية في نسق مالبرانش الفلسفي، ولعل هذا التفاعل هو ما أدي به إلى الخلط أحياناً، والتناقض أحياناً أخري، والتشويش في أحيان ثالثة. فقد حاول إكمال النقص في فلسفة ديكارت، والتوفيق بين ديكارت وأوغسطين، إلا أن العنصر الديني لديه تغلب على العنصر العقلي

بسبب توجيهه لكل الفلسفات التي تأثر بها وتفاعل معها العنصر العقلي بسبب توجيهه لكل الفلسفات التي تأثر بها وتفاعل معها وجهة نصرانية خالصة، كما أدي به هذا الموقف - غير المتبصر - إلى الوقوع في مصيدة « وحدة الوجود » التي ستتجلي عند سبينوزا - كما سنري في الفصل التالي ، لأنه ودون أن يأخذ حذره قرر أن كل مدرك ، أي كل الموجودات الجزئية المشخصة التي يدركها الإنسان ، تشارك في المعاني الأزلية التي ينطوي عليها العقل الإلهي. والله وحده هو العلة الوحيدة المتفردة في الوجود التي تتصرف وفق الإرادة الإلهية الكلية التي تخلق خلقاً دائماً مستمراً، أما بقية العلل في الكون فما هي إلا مناسبات ؛ وآثاراً من آثار النظام والقوانين التي هي من صفات الله [1] .

وإذا عرفنا أن فعل « يسبب « To cause يعني فعل « يخلق « To create ، وأن فعل الخلق خاص بالله، عرفنا لماذا شغل توما الأكويني نفسه بإنكار وجود طبائع أو أشكال جوهرية ذات فعالية، لكي يعزو كل فعل وفاعلية لله وحده، أو بمعني آخر يعزو كل فعل ذو فعالية لله وحده، واستمر مالبرانش فيما بدأه توما الأكويني حتي أنه جعل الفاعلية إحدي كمالات الله ، بالإضافة إلى الحقيقة، وفعل الخلق، والقدرة على كل شيء ، وهي العناصر الأساسية لكل فلسفة تريد فلسفة نصرانية خالصة [2] .

ولكنني أري أن هذه الصفات التي منحها توما الأكويني وبالتالي منحها ديكارت ومالبرانش من بعده لله إنما هي صفات الله في مذهب التوحيد الإسلامي، ولكن مذهب التوحيد الإسلامي لا يجعل الإنسان أو غيره مشاركين لله في شيء، كما حاول فلاسفة النصاري ذلك بسبب عقيدة التثليث وإحلال اللاهوت (الله) في الناسوت (الإنسان) مما أوقعهم في مشكلات دينية استعصت على الحل وبالتالي أحالوها إلى « عقيدة الأسرار » لاستحالة حل هذه المشكلات، عكس مذهب التوحيد الإسلامي الذي نزه الله تعالي عن كل شرك، فكان هو الأول والآخر، الظاهر والباطن، وهو على كل شيء قدير وإليه المصير.

فلقد أعطي الله تعالي الإنسان حرية الإرادة يفعل في حياته ما يشاء : وقال في كتابه العزيز : « ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين » ، وقال

---

(١) د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص٩٠ .

(٢) إتيان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص٢٦ .

تعالى ، من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وقال أيضاً : ، الإنسان على نفسه بصيراً ، ، ولكن هذه الحرية وإن كانت تبدو مطلقة إلا أنها تقع في محيط علم الله الكلي خاصة العلم بالغيب، فالله تعالي علم منذ الأزل بعلمه المحيط أن هذا الإنسان سيفعل بإرادته كذا وكذا فكتب عليه ما علم من أمر العبد. فلا يأتي مالبرانش أو غيره بعد ذلك فيقول إن الإنسان يشارك في عقل الله، وأن علمه لا يتم لا إذا نظر في الله. وأن الله كان يمكنه أن يمنع آدم (عليه السلام) من الوقوع في الغواية ، ثم يقسم الخيرات هذه الخيرات اللامتناهية لله بزعمه ، وهذه الخيرات الجزئية للإنسان، فهما شريكان هذا بالكل وهذا بالجزء ، وأن الله يولد الإرادة ونحن نساعده، فلنساعد أنفسنا ، فالله تعالي منزه متعال، خلق كل شيء من الإنسان إلى أصغر جزيء، وبث في الكون قوانينه ونظرياته وعلومه وترك الإنسان يبحث ويتعلم ويتعب ويؤجر فيشكر .

وياليت الفلاسفة النصاري ، الكبار ، أمثال الأكويني وديكارت ومالبرانش وغيرهم ممن سيأتي ذكرهم بنا، عندما نقلوا عن المسلمين نقلوا ما نقلوه بأمانة بدلاً من تشويه الحقائق ، وقلب الأمور .

وإذا أردنا أن ننقد فلسفة مالبرانش مزيداً من النقد فلن يتسع المجال لذلك ، ولكن يمكن أن نقول عنها أنها فلسفة دينية أراد أن يتخذ من الفلسفة مطية لكي يقدم معتقداته الدينية، وبالتالي لم يمنح العقل الإنساني أية فرصة للتعبير عن ذاته، وعاد بمشكلة العقل الإلهي الثابت الساكن كمثل أفلاطون إلى ما كان يعانيه أفلاطون حين قدّم نظرية المشاركة، مشاركة المثل لعالم الأشباح أو العكس، وعبّر عنها في محاورات بارمنيدس والسوفسطائي،فيدون .

وجعل من الممكن خلق نفوس بدون أجسام، وبذلك أنكر الإحساسات التي نشعر بها الأجسام ولا توجد بذاتها وغيرها كثير .

وعلى الرغم من اعتبار نيقولا مالبرانش أحد الفلاسفة الميتافيزيقيين الكبار في عصره، إلا أن نظرياته الفلسفية تعرضت لنقد الآخرين أمثال أرنو، وبايل Bayle ، وليبنتز ولوك، ولكنها تركت بصماتها بقوة على فلسفة بركلي المثالية وعلى تحليل العليّة لدي هيوم [1] .

---

(1) Mautner, Thomas, the penguin Dictionary of philosophy, p. 335 .

الفصل الرابع
بـــاروخ سبينـوزا

Baruch Spinoza

١٦٣٢ - ١٦٧٧

مقدمة

لا شك أن فلسفة نيقولا مالبرانش فتحت السبيل أمام العديد من المذاهب والأفكار الفلسفية إما بالنقد، وإما بالتعديل، وإما بالتطوير، وسوف نري كيف مهّدت السبيل لفلسفة مثالية نبتت في قلب غابات التجريبية الانجليزية عند بركلي، كذلك مهدت السبيل لتحليل العليّة عند هيوم، ولكنها فتحت الطريق على مصراعيه أمام باروخ سبينوزا لكي يتجه ويقدم على تقديم مذهب من أخطر المذاهب الفلسفية وهو مذهب وحدة الوجود، وتتمثل خطورته في أنه يهدم الأديان السماوية المنزلة هدماً، ويأتي الحياة من قواعدها.

أولاً : سيرة حياة سبينوزا

ولد باروخ (بنديكت) سبينوزا(*) Benedict (Baruch) de Spinoza في ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢م في أمستردام عاصمة هولندا، وتوفيَ في لاهاي The Hague في شتاء عام ١٦٧٧.

كان والده من التجار اليهود الناجحين، يتمني أن يري ابنه أحد الحاخامات المرموقين، ولكن باروخ كان أشد حباً للحقيقة منه للنجاح، فابتعد عن الدين وعن عالم المال في آن واحد وكرّس جهوده للبحث عن الحقيقة عن طريق التأمل والدراسة[1].

وكان سبينوزا ابناً لأسرة يهودية رحل أجدادها عن ديارهم في البرتغال لكي يجدوا مكاناً يمكنهم فيه أن يعبدوا الله على طريقتهم الخاصة. فقد تسبب

(*) تعني كلمة باروخ العبرية، بنديكت اللاتينية «المبارك».

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، دار الهلال، العدد ٣١٣، القاهرة، محرم ١٣٩٧هـ - يناير ١٩٧٧، ص ١٢٣.

خروج المسلمين من إسبانيا والبرتغال أي من دولة الأندلس الزاهرة في أن تنتهز محاكم التفتيش النصرانية الفرصة لكي تنشر حكماً دموياً يسوده التعصب الديني، والانتقام من المسلمين ومن غير النصاري على الإطلاق، مما جعل الحياة لغير النصاري غير مريحة، وقد استخدم رسل تعبير «غير مريحة» تخفيفاً لهول الحياة في ظل تلك المحاكم النصرانية(١).

وكانت هولندا أثناء عصر الاصلاح الديني في حرب لا هوادة فيها ضد حكم الطغيان في إسبانيا، فأصبحت ملجأ لضحايا الاضطهاد، وأصبحت أمستردام عاصمة هولندا موطناً لطائفة يهودية كبيرة. كانت أسرة سبينوزا من بين هذه الطائفة(٢). وهم من سلالة اليهود الماران Marane(٣).

وبدأ سبينوزا دراساته بدراسة التوراة والتلمود وشعر القدماء وعلم المحدثين، كما أنكب على دراسة الآراء الفلسفية لمعاصريه، وقام بتحليل الميتافيزيقا الخلقية التي وجدها في كتابات موسي بن ميمون Moses Maimonides، وليفي بن جرسون، وابن جبرول، وحسداي من اليهود، وتوافر على دراسة الأخلاق الميتافيزيقية عند غير اليهود أمثال أفلاطون وأرسطو وأبيقور وجيوردانو برونو وديكارت، كما درس اللاتينية على يد الأستاذ الهولندي فان دن إندي Van den Ende الذي علمه بالإضافة إلى اللاتينية «العلم الجديد» New Science، ويتمثل في أعمال كوبرنيقوس Copernicus، وجاليليو Galileo، وكبلر Kepler وهارفي Harvey، وهويجنز Huygens، وديكارت Descartes(٤)، بالإضافة إلى الرياضيات والعلوم الطبيعية.

وكما تعلم سبينوزا على يد فان دن إندي العلم تعلم الحب أيضاً على يدي ابنته التي كانت تعاون أباها في التعليم، وتعلم سبينوزا اللغة اللاتينية، ونسي في غمرة الحب أنه فقير، وأنه يهودي فطلب يدها، ولكنها ذكرته بما نسي، ومنحت

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٧٦.

(٢) نفس المصدر، نفس الموضع.

(٣) د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٩٣.

(4) Saw Ruth Lydia, Spinoza, in : The Concise Encyclopedia of Western Philosophy, p. 302.

يدها تلميذاً آخر من تلاميذ والدها هو كركرنج وهو أفضل من سبينوزا من جهتين، فهو غني ، وهو غير يهودي[1].

وكان من بين أساتذة سبينوزا المعلم اليهودي رابل ماناسيه بن إسرائيل Rabil Manasseh ben Israels الذي تفاوض مع زعيم الثورة الانجليزية كروموبل Cromwell وأعلن الجمهورية في انجلترا لأول مرة واستمرت إحدي عشرة سنة حتي سقطت وعاد الحكم الملكي الذي استمر حتي اليوم، قلت تفاوض معه من أجل عودة اليهود مرة أخري إلى انجلترا، وبالفعل عادوا إليها، واستطاعوا أن يحصلوا منها بعد ذلك على وعد من وزير خارجيتها «بلفور» بأن يقيموا لهم وطناً على أرض فلسطين العربية الإسلامية[2].

بعد أن أتم سبينوزا تعليمه واجه حادث مهم غيَّر من مسار حياته، فقد مات أبوه عام ١٦٥٣م، وهو اليهودي صاحب المركز المرموق، ترك ثروة كبيرة حاولت أخت له غير شقيقة أن تستحوذ على نصيبه منها فوشت به لدي السلطات اليهودية واتهمته بالإلحاد والخروج عن ملة اليهود، ولكن المجلس اليهودي بمكره أراد أن يستميل سبينوزا الشاب فاعترف به ابناً لأبيه ورد عليه ثروته لعله يعود عما اتهم به، عندئذ تنازل طواعية واختياراً عن حقوقه المادية لأخته، وصمم على أن يكسب حياته المعيشية بذراعه، فكان يعمل في صقل العدسات وبيعها[3].

حاول أحبار اليهود استمالته إليهم، وعرضوا عليه مبلغ خمسمائة دولاراً في العام – وهو مبلغ كبير في ذلك الوقت – لكي لا يذيع أفكاره على الناس، ولكنه رفض، فحاولوا إغتياله على عادة اليهود في التصفية الجسدية لكل من يعارضهم أو يخشوا على أنفسهم منه، وذلك بطعنه بخنجر ولكنه نجا، ورأي أنه لم يعد آمناً في أمستردام فرحل سراً إلى لاهاي، واعتكف في داره يصقل العدسات ويبيعها له أصدقاؤه ليعيش من مالها، ويصقل الأفكار ويدبجها في

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ١٢٤ .

(2) Op. cit., p. 302.

(٣) د. أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٩٤.

كتبه، فكان يعمل بالحكمة القائلة «اشغل يديك ببضاعة الأرض، واشغل رأسك ببضاعة السماء»[1].

«وهكذا ظل سبينوزا وحيداً مع أفكاره ومؤلفاته غريباً وسط قومه وبني جلدته، معتزلاً الحياة، وكأنه دودة القز في شرنقها، يبعث من غرفته المتواضعة فوق سطح أحد المنازل بعدساته - التي كان يجيد صنعها - لاصلاح البصر، ويبعث في الوقت نفسه بأفكاره وتعاليمه لإنارة البصيرة»[2].

عاش سبينوزا حياة زهد وتقشف وعزلة آثر فيها السلامة الجسدية والنفسية كما آثر فيها التأمل والفكر على المجد والشهرة، وعلى الرغم من ذلك ذاعت شهرته، ويقال أنه تقابل مع ليبنتز في لاهاي. وفي عام ١٦٧٣ عرض عليه أمير بافاريا كرسيّ الفلسفة في جامعة هيدلبرج، ولكنه رفض قبول المنصب وما يتبعه من حياة رغدة وسعة في الرزق، وشهرة بين الفلاسفة والمفكرين قاطبة، وقال له في معرض رفضه المذهب:

«أعتقد أنني لو تفرغت لتعليم الشباب فسوف أكف عن ممارسة الفلسفة. فضلاً عن ذلك فإني لا أدري ما هي الحدود التي ينبغي على أن أحصر فيها حرية التفلسف حتي لا أبدو راغباً في الخروج على العقيدة السائدة... وهكذا ترى إنني لا أعلل نفسي بالأمل في حظ أفضل. بل إنني سأمتنع عن إلقاء الدروس لسبب واحد هو إيثاري السكينة التي أعتقد أنني أستطيع اكتسابها على أفضل وجه بهذه الطريقة»[3].

كما قدّم له أحد المعجبين بفلسفته من أثرياء التجار في أمستردام منحة مالية، ولكن سبينوزا رفضها بإبا وشمم، كما رفض عرضاً آخر من ملك فرنسا لويس الرابع عشر زوج ماري أنطوانيت - المشهورين في تاريخ العلم بعلاقتهما بالثورة الفرنسية وما آل إليهما مصيرهما التعس من موت وإزدراء - وفضّل سبينوزا أن يعيش فقيراً معدماً يلبس رث الثياب، ويأكل من خشن الطعام وأقله

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ١٢٦.

(٢) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٠٨.

(٣) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٧٧.

حتي يظل حراً متحرراً من أية قيود ،فالرجل الحر سيد نفسه وليس بخادم لأحد،[1].

وعلى الرغم من توافر بعض المصادر التي تفيدنا في الكتابة عن سيرة حياة باروخ سبينوزا، إلا أنه من المعروف لمن يكتبون عن حياته نقص المصادر التي يستقي منها هؤلاء الكتّاب معلوماتهم عن سيرته الذاتية إلا أنه يمكن أن نشير هنا إلى أهم المصادر التي يستقي منها هؤلاء الكتاب معلوماتهم عن سيرته الذاتية، وهي تاريخ حياته كما كتبه الطبيب لوكاس Lucas ، وتاريخ حياته الذي سجله القس كوليروس Colerus ، ونبذة عن حياته لا تشفي الغليل في القاموس النقدي الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي بيال Byale ، وبعض الوثائق التي ضمّنها كتاب فرونتال Freuadenthal عن حياة سبينوزا وأسرته ومؤلفاته، فضلاً عن بعض المصادر العربية[2].

ثانياً : مؤلفات سبينوزا

كان سبينوزا كثير الأفكار عميقاً في مادته العلمية، إلا أنه لم يكن ليبوح بتعاليمه وأفكاره إلا لمن كان يثق في قوة أخلاقه يتوسم فيه الإدراك السليم والفهم الواعي، لذلك لم يكن سبينوزا يندفع في نشر مؤلفاته، ويقال إنه لم ينشر في حياته غير كتابين اثنين فقط ظهر الأول وعلى غلافه اسم سبينوزا، وظهر الثاني غفل من اسمه[3].

ولقد اتخذ سبينوزا من اللغة اللاتينية لساناً ولغة يحرر بها مؤلفاته، ما عدا

---

(١) انظر : (*) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٠٥.

(**) هنري توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة متري أمين، القاهرة، ١٩٦٤، ص ص ٢٢٧ - ٢٣٣.

(٢) انظر : (*) د. على عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ١٦١.

(**) د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض - دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٦.

(***) Pollock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy), London, Duckworth, 1912.

(٣) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١١١.

كتاباً واحداً هو «الرسالة الموجزة في الله والإنسان» فقد فقد الأصل ولم يتبق غير ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٢ (١).

وفيما يأتي بيان بمؤلفات سبينوزا التي تركها لنا:

١ - رسالة في اصلاح العقل ١٦٦١:

Treatise on the Improvement of the Understanding.

بدأ سبينوزا تأليف الكتاب عام ١٦٦١ ولكنه لم يكمله فظل ناقصاً. ويعتبر مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة أي أنه يعتبر منطقاً جديداً أو مدخلاً للمنهج الجديد على غرار محاولات فرنسيس بيكون في «الأورجانون الجديد» عام ١٦٢٠ وكتاب «المقال عن المنهج» لديكارت عام ١٦٣٧. ويبين فيه سبينوزا المنهج القويم الذي يؤدي بطريقة مثلي إلى معرفة الأشياء معرفة حقيقية لا لبس فيها.

٢ - مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنة على الطريقة الفلسفية ١٦٦٢ (*):

Principles of Descartes' Philosophy.

كان هذا الكتاب في البدء عبارة عن محاضرات ألقاها سبينوزا على أحد طلبة الفلسفة، وبناءً على رغبة صديقه الطبيب لودفيج ماير عدله وتوسع فيه، وقام هذا الطبيب بنشره مصحوباً باسم سبينوزا عليه. وقد اعتبر تمهيداً لفلسفته التي تأثر فيها بديكارت وفي آخر الكتاب ملحق عن الأفكار الميتافيزيقية Metaphysical Thoughts إعتبره البعض مؤلفاً آخر لسبينوزا وهو ليس كذلك بل مجرد ملحق للكتاب.

٣ - الأخلاق مؤيدة بالدليل الهندسي ١٦٦٥:

Ethics Demonstrated According to the Geometrical Order.

---

(١) د. عليّ عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، ص ١٦٣.

(*) René Descartes Principia Philosophyiae, with an Appendix Cogitat Metaphysica.

يعتبر كتاب الأخلاق هو مؤلف سبينوزا الرئيس، وعلى الرغم من الانتهاء منه عام ١٦٦٥ إلا أنه أحجم عن نشره خشية أن يصيبه من السجن والتعذيب والحرق من نشر أفكار مماثلة لأفكار جيوردانو برونو وجاليليو، وقد تناول فيه موضوعات عن الله تعالي والألوهية وطبيعة ومصدر النفس، والإنفعالات، والرق الإنساني أو العبودية وقوة العاطفة، وقوة العقل أو الحرية الإنسانية، وأخيراً موضوع الأخلاق بمعناها الضيق في القسمين الأخيرين من الكتاب.

وكان كتاب الأخلاق لسبينوزا من أبرز الأنساق الميتافيزيقية في تاريخ الفكر الفلسفي؛ لأنه أحاط بموضوعه إحاطة شاملة، وتناول بتفصيل دقيق جميع مسائله وجوانبه، ولم يترك أية «شاردة أو واردة» إلا وجاء بها، فجاء عمله محكماً، مما جعل إنجاز ديكارت وليبنتز في هذه النواحي يبدو هزيلاً بالمقارنة لإنجاز سبينوزا[1].

ولعلنا ندرك لماذا جعل سبينوزا السعادة في نهاية الكتاب على الرغم من أن الكتاب كله مسمي بالأخلاق لأن غاية الإنسان هي السعادة والعمل من أجل الوصول إليها. ومن هذا يبدو أن سبينوزا يتجه اتجاهاً رواقياً في الأخلاق.

٤ - رسالة في اللاهوت والسياسة ١٦٧٠:

Tractatus Theologico Politicus

وكان سبينوزا قد أتم تأليفه عام ١٦٦٥ ونشره عام ١٦٧٠ دون ذكر اسمه، فضلاً عن احتواء الكتاب على بيانات مضللة للسلطات التي تصدت له وحرمته مما تسبب في انتشاره أكثر بين الناس.

وقد احتوي الكتاب على مسائل مهمة حول الوحي والنبوة والمعجزات وحرية الاعتقاد، ومنهج دراسة النصوص الدينية وغيرها من الموضوعات التي بينت إلحاده للآخرين.

ولبيان هدفه من تأليف الكتاب قال: «وفيها (أي رسالته في اللاهوت

---

(١) ريتشارد شاخت، روادالفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثاني ١٣٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٨٣.

والسياسة) تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوي أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة، وعلى التقوي ذاتها في آن واحد[1].

٥ - رسالة في السياسة ١٦٧٦/ ١٦٧٧:

Tractatus Politicus (Political Treatise).

رسم سبينوزا في هذه الرسالة الخطوط العامة لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع من نظام حتي لا يسقط في أيدي الحكام الديكتاتوريين أو حكم القوة الغاشمة، وحتي ينعم المواطنون في المجتمع بالسلام والأمن والطمأنينة والحرية.

٦ - قواعد النحو العبري ١٦٧٦ / ١٦٧٧م Hebrew Grammar.

٧ - مراسلات العلماء والمفكرين لسبينوزا وردوده عليها ١٦٧١ / ١٦٧٧م.

٨ - رسالة قصيرة في الله والإنسان وسعادته ١٨٥٢:

Short Treatise on God, Man, and his well-Being.

وجد بعد وفاة سبينوزا ونشره بومر Boehmer عام ١٨٥٢ أي بعد وفاة سبينوزا، وكان سبينوزا قد كتبه باللغة اللاتينية حوالي عام ١٦٦٠ لدائرة محدودة من الأصدقاء، ثم اتضحت أهميته في توضيح كتابه الأساسي «الأخلاق» ويعد تمهيداً ومقدمة له، ولكن الأصل اللاتيني فقد ولم يجد بومر غير ترجمة هولندية له فنشرها[2].

وقام سبينوزا كذلك بترجمة العهدالقديم Old Testament إلى اللغة الهولندية،

---

(١) انظر ترجمة الكتاب المذكور للدكتور حسن حنفي، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧١م.

(٢) اعتمدت في سرد مؤلفات سبينوزا على كتب منها:

* د. كريم متي، الفلسفة الحديثة.
* د. محمود زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة.
* د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة.
* A Brief History of Philosophy.

ودفع مواطنيه الهولنديين إلى التعرف على الإنجيل Bible الذي أساءوا فهمه، ولكنه لم يستطع الوصول بهذه الأعمال إلى نهايتها حيث سبقت يد المنون يديه ومات وهو في سن الخامسة والأربعين من عمره.

ثالثاً: نسق سبينوزا الفلسفي

يقال إن عدداً قليلاً من فلاسفة العصر الحديث هم الذين قاموا بأداء أعمالهم بدقة بالغة ونظام لا يحيد، ولأن سبينوزا قد عاش حياة منعزلة منبوذاً من أقاربه وأصدقاء شبابه كان عليه أن يشعر باليأس. إلا أن الأمور سارت عكس ذلك تماماً.

وبسبب ظروف حياته الأسرية والاجتماعية من حوله كرّس سبينوزا حياته للفلسفة لأنه شعر بحاجته لخير أسمي يعيش من أجله، وسعادة قصوى يسعى إليها، يمنحانه الشعور بالرضا النفسي والعقلي معاً، مستقلاً في ذلك عن العالم الخارجي، ومبتعداً عن ظروفه المحيطة به[1].

وقد قال سبينوزا في ذلك:

«وهكذا فقد شعرت أنني أعيش في حالة خطيرة، فأجبرت نفسي على أن أبحث بكل قوتي عن علاج لداء الخطر هذا، وعلى الرغم من أن هذا العلاج قد يكون غير مؤكداً، ولكنني كرجل مريض قررت أن أكافح هذا المرض الخطير، لأنني رأيت أن الموت آتٍ لا ريب فيه، فكان لابد من توافر العلاج، وفي هذا العلاج إنما يكمن الأمل في الحياة»[2].

ولأن ديكارت - الذي كان معاصراً لسبينوزا ويعيش أيضاً في أمستردام بهولندا. قد ذهب إلى القول بوجود جوهرين متباينين هما: الجوهر المادي والجوهر العقلي. والجوهر العقلي بدوره إما أن يكون متناهياً - كما هو الحال في الجوهر المادي - وهو العقل أو النفس الإنسانية. وإما أن يكون غير متناه وهو الله تعالى[3].

(1) Wright, A History of Modern Philosophy, p. 93.

(2) Ibid., p. 93.

(٣) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١١٣.

ولكن سبينوزا كان ينزع نزعة توحيدية جعلته لا يعترف إلا بجوهر واحد فقط. فإذا كان ديكارت قد قال بصفة الفكر للعقل أو الذهن، وبصفة الامتداد للمادة أو الجوهر المادي فإن سبينوزا يجعل هاتين الصفتين معاً من صفات هذا الجوهر الواحد الذي يقول به، وهذا المذهب الذي ذهب إليه سبينوزا قد ذهب إليه من قبل بارمنيدس Parmenides (٥٤٠ ق.م - ؟) يسمي مذهب وحدة الوجود Pantheism ، وقال به بعد ذلك برونو وسبينوزا وابن عربي وابن سبعين والحلاج وغيرهم، على ما يقال عنهم ، والله أعلم بهم .

وقد يسمي البانتيئية بنفس التسمية وحدة الوجود Pantheism التي تتكون من مقطعين يونانيين: Pan بمعني كل، و Theos بمعني إله.

وخلاصة مذهب وحدة الوجود أن «الله هو العالم، وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب، وعقله الروح التي تشكلها وتلونها وتحركها وتجملها، وكل عقل بشري جزء من عقل الله. وتعرف هذه العقيدة الفلسفية بوحدة الوجود»[١] .

فالعالم لدي سبينوزا لا نهائي ... ليس له بدء في المكان، وهو خالد، لا بداية له ولا نهاية في الزمان لأن اللاشيئية لا تعقل في الزمان، كما لا تعقل في المكان. كما أن الأرض والكواكب وكل المجموعة السابحة من الشموس والنجوم، إلا بضع ذرات رملية تجمعت في ركن صغير مغمور من هذا العالم الخالد اللانهائي، وهذا هو «جوهر العالم» ويعني سبينوزا بالجوهر الروح، الكيان، الوجود. فالجسم والعقل والروح إن هي إلا مظاهر ثلاثة لحقيقة واحدة : العالم المرئي وهو جسم الله، والفكرة التي تتأمله وهي عقله، والطاقة التي تحركه هي روحه[٢] .

إن وحدة الوجود تري أن كل جسم بشري هو جزء من جسم الله، وكل فكرة بشرية هي جزء من عقل الله، ولكن العالم لا يحكم وفق رغباتنا الفردية، بل وفق مشيئة الله التي شملت كل شيء، ووسعت كل شيء علماً [٣] .

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ١٣٢ .

(٢) نفس المرجع، ص ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٣٠ .

إذاً فكل شيء تبعاً لهذا المذهب هو شيء مقدس، وأن الله والطبيعة متطابقان. وقد ظهر هذا المذهب أول ما ظهر في التعبيرات الشعرية قبل أن يظهر في المذاهب والأدلة الفلسفية. وكذلك ذهب سبينوزا الذي توصل في نهاية مذهبه الفلسفي إلى وجود جوهر واحد لا نهائي(١).

١ - نظرية المعرفة سبينوزا

اقتفي سبينوزا أثر فلاسفة القرن السابع عشر في انتهاج طريقة خاصة في البحث، وهي الطريقة الاستنباطية الرياضية لأن الرياضيات استهوته كما استهوت ديكارت وبسكال ومالبرانش وتوماس هوبز. اعتقد سبينوزا بأن الرياضيات هي المفتاح الأمثل لحل أسرار الكون واكتشاف قوانينه، لذلك اتخذ من الهندسة أنموذجاً بني على غراره فلسفته.

وكما أن الهندسة تبدأ بقضايا صادقة بذاتها لا تحتاج إلى برهان مثل البدهيات والمسلمات والمصادرات. فكذلك البحث عن الحقيقة ينبغي أن يبدأ بقضايا صادقة بذاتها تتخذ نقطة انطلاق من أجل أن نبني صرحاً معرفياً بشرياً، نهدف من ورائه تحقيق سعادة قصوي دائمة متصلة للناس أجمعين. وإذا كان ديكارت - رائد الفلسفة الحديثة - قد وجد في النفس أو الأنا ego نقطة امتداد لفلسفته فإن سبينوزا وجد في الله تعالي نقطة بدأ منها انطلاقه نحو بناء الصرح المعرفي الذي يرمي إليه.

إذاً كيف تم لسبينوزا أن يبدأ بفكرة الله تعالي باعتبار أنها أوثق الأفكار وأصدقها؟

كان ديكارت قد اتخذ من الوضوح Clarity والتمايز Distinctness معياراً لصدق الأفكار، وعليه اعتبر الكوجيتو «أنا أفكر إذاً فأنا موجود» قضية صادقة لأنها تستوفي معيار الوضوح والتمايز، وبعبارة أخري، إن قضية الكوجيتو لا تكفل ذاتها بذاتها دائماً تفتقر إلى ما يكفل صدقها وهو مبدأ الوضوح والتمايز.

أما سبينوزا فقد رأي أن الفكرة الصادقة هي التي تكفل ذاتها بذاتها، فلا تفتقر إلى ما يضمن صدقها، وإلا تأدي بنا الأمر إلى دور لا ينتهي يؤدي بنا في النهاية إلى الشك المطلق.

---

(1) Maci, A., Pantheism, in, The concise Encyclopedia, p. 227.

ويري سبينوزا أن هذا الدور يجعل المعرفة مستحيلة، فكما استخدم الإنسان في بداية الأمر الأدوات التي زودته بها الطبيعة في صنع أدوات أخري فكذلك استخدم العقل في بداية الأمر ما وهب من قوة فطرية في صنع أدواته العقلية التي زادت من قوته على القيام بعمليات عقلية أخري، وهكذا أيضاً انتقل من مرحلة إلى أخري حتي وصل إلى قمة الحكمة ومن ثم تحقيق السعادة القصوي[١].

ولذلك ينبغي أن تعتمد الطريقة الصحيحة في البحث على فكرة تكفل ذاتها بذاتها أو بتعبير سبينوزا يتجلي وضوحها من خلاله ما هيتها الذاتية. ويطلق سبينوزا على هذه الفكرة اسم «الفكرة الوافية» Adequate idea وأيضاً اسم «الفكرة الصادقة» True idea وأيضاً اسم « المفهوم العام» Common notion.

ويقول سبينوزا عن هذه الفكرة:

«إن الفكرة الصادقة هي معيار الصدق، فكما أن الضوء يكشف عن نفسه وعن الظلام في آن واحد، كذلك فإن الصدق هو معيار نفسه ومعيار الكذب في نفس الوقت. ومن حصل على معرفة صادقة عرف في الوقت نفسه أنه حصل على معرفة صادقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها»[٢].

وإذا أخذنا الفكرة الوافية ذاتها معياراً للصدق أمكننا أن نقسم المعرفة إلى أنواع أربعة هي:

أ - المعرفة السماعية Perception arising from Hearsay

وهي المعرفة التي تنشأ مما يتناقله الناس من أشياء. فأنا أعرف بقصة أصحاب الفيل عن طريق السماع، وأعرف تاريخ ميلادي والأحداث التي وقعت لي في طفولتي عن طريق السماع، وهذه المعرفة ظنية تتمثل كذلك في الإدراكات الحسية الجزئية الغامضة وهي غير مترابطة. مفككة تفتقر إلى الدقة العلمية.

«وعلى هذا النحو فإن سبينوزا يصنف المدركات الحسية التي تقابلنا في الواقع المحسوس تحت دائرة المعرفة الظنية لأنها تثير فينا صوراً تقوم على أساس

---

(١) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص ٩٢ - ٩٣.

(2) Spinoza Ethics, 2, Prog. XLIII, P. 188.

تداعي المعاني والذكريات والألفاظ والرموز وما يتوارد إلى خيالنا عن طريق العادات والتقاليد، ومن ثم فإن سبينوزا يري أن معرفة كهذه لا يمكن الوثوق بها، ولهذا فهي معرفة خاطئة[1].

ب- المعرفة المستمدة من التجربة البحتة أو الاستقراء التقليدي (المعرفة الاستقرائية معرفة ظنية أيضاً)

Perception arising from mere experience

وهي المعرفة التي لم يتحقق العقل من صدقها رغم أننا لم نعثر على ظواهر أو وقائع تعارضها، وتكاد تكون معرفتنا العلمية كلها من هذا النوع. فأنا أعرف عن طريق التجربة بأن النفط وقود للنار وأن الماء يطفئ النار، وأن الأوكسجين غاز فعّال يساعد على الاشتعال ولا يشتعل، ومع أن هذا النوع من المعرفة يكشف عن الصفات العرضية للأشياء، فلا يمكن إعتباره معرفة علمية بالمعني الدقيق لأن المعرفة العلمية الحقة تعنى باكتشاف ماهيات الأشياء ويمكن أن نطلق عليه اسم الظن Opinion.

ج- المعرفة الاستدلالية Knowledge by inference:

وهي المعرفة التي نحصل عليها عن طريق الاستنتاج أي استنتاج ماهية شيء من آخر دون أن ندرك النحو الذي تحدث فيه هذه النتيجة. فحين أعرف طبيعة البشر وأعرف أن الأشياء تبدو من بعيد بصورة مخالفة لطبيعتها فتبدو أكبر أو أصغر مما عليه في الحقيقة، أستنتج أن الشمس أكبر مما تبدو لي.

ومع أن هذا الضرب من المعرفة يعطينا فكرة عن الشيء الذي نبحث عنه، ويساعدنا على استخلاص نتائج دون الوقوع في الخطأ فإنه بذاته ليس كافياً للوصول إلي الكمال الذي ننشده.. لأن الأشياء التي نعرفها عن طريق الإستدلال تفتقر إلى الوحدة الضرورية، بالإضافة إلى أن صدقها احتمالي ممكن وليس يقينياً ضرورياً [2].

---

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ١٠٤.

(٢) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ٩٥.

وأيضاً كتاب سبينوزا «بحث في اصلاح العقل»، ص ١٠.

د - المعرفة أو العلم الحدسي .. Scientia

العلم الحدسيّ هو العلم الذي ينشأ من إدراك شيء ما من خلال ماهيته أو سببه القريب (العلة القريبة) وهو علم مباشر، فأنا أعرف - على سبيل المثال - بواسطة الحدس أن النفس متحدة بالجسم، وأن اثنين وثلاثة مجموعهما خمسة، وأن الخطين الموازيان لثالث متوازيان، وأن الشمس إذا طلعت فالنهار موجود، وأن الكل أكبر من الجزء، وغيرها. هذه المعرفة وحدها بريئة من الخطأ خالصة من الشوائب لأنها تمكننا من إدراك ماهية الأشياء وتضمن لنا الخير الحقيقي، ولذلك ينبغي أن نسعي إليها بكل قوانا.

فالفكرة الصادقة التي اتخذها سبينوزا نقطة ارتكاز لفلسفته هي فكرة أكمل كائن أو الكائن الأكثر كمالاً، The most perfect Being، وليست هذه الفكرة هي المجموع الكلي للأفكار بل هي فكرة بسيطة معطاة أي إنها فكرة قبلية تصدر عنها الأفكار الأخري كلها .

ويقول سبينوزا في هذا :

«يقتضي التفلسف أن ننظر في الطبيعة الإلهية قبل أدوات الحس؛ لأن الله سابق عليها من ناحية المعرفة ومن ناحية الوجود على حد سواء. وبعبارة أخري إن أدوات الحس تعتمد في وجودها على الله ولذلك فإذا أردنا معرفتها وجب أن نعرف الله أولاً»[1].

وبناءً على ما تقدم فإذا كانت الفلسفة التقليدية قد بدأت بالأشياء المحسوسة Sensible Things، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالنفس وجعلها اليقين الأول في نسقه الفلسفي، فإن سبينوزا قد بدأ بالله، وكما استخلص ديكارت عناصر فلسفته من فكرة الذات كذلك استخلص سبينوزا فلسفته كلها من فكرة الله، وهكذا اعتقد سبينوزا أن كل شيء، يلزم عن طبيعة الله بالضرورة[2].

(1) Windelband, W., History of Philosophy, Macmillan, New York, 1954, p. 396.

(٢) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ٩٦.

٢ - الفلسفة الدينية

قبل سبينوزا تعريف ديكارت للجوهر باعتباره «الشيء الموجود الذي لا يتطلب شيئاً غير ذاته لكي يوجد»، وهذا الجوهر يجب أن يكون لامتناهياً ومستقل عن أي موجود آخر، فضلاً عن كونه خالداً كاملاً لا يتغير بحسب الظروف لأن التغير قد يعني الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال. وبناءً عليه فالجوهر أصبح لدي سبينوزا الطبيعة أو الله، وأصبحت المصطلحات الثلاثة: الجوهر Substance ، والطبيعة Nature ، والله God تشير إلى نفس الموجود Being[1].

ولقد وجد سبينوزا أن المفهوم الديني التقليدي عن الله من حيث هو جوهر لا متناهي، خلق الطبيعة من العدم بفعل إرادي حر، وأنه مفارق لها ومتعال عليها، ينطوي على متناقضات يشرحها سبينوزا على النحو الآتي:

إذا كان الجوهر - كما يعرّفه سبينوزا وغيره من الفلاسفة - ما كان موجوداً ومتصوراً من خلال ذاته، أي ما كان مفهومه لا يفتقر إلى أي مفهوم آخر ينبغي أن يستمد منه، فلا يمكن أن يوجد إلا شيء واحد وواحد فقط يصدق عليه هذا التعريف هو الله تعالى والطبيعة من حيث هي كل The Whole Nature ، وذلك وفقاً لسببين:

أ - أن كل شيء في الطبيعة يعتمد في وجوده على غيره من الأشياء، ولذلك فلا يمكن اعتباره جوهراً، فسواد العين لا يوجد مستقلاً عن العين، والعين لا توجد مستقلة عن الوجه، والوجه لا يوجد مستقلاً عن البدن، ولكن إذا كانت الأشياء الفردية في الطبيعة تعتمد في وجودها على بعضها البعض وهي لذلك ليست جواهر. فإن المجموع الكلي للطبيعة The Totality of Nature أو الطبيعة بما هي كل لا تعتمد على أي شيء آخر، ولذلك يمكن أن نعدها متسبباً لذاته Causa sui أو «أن ماهيته تتضمن وجوده، ولا يمكن تصور طبيعته غير موجودة»[2].

---

(1) Wright, W., A History of Modern Philosophy, p. 98.

(2) Spinoza, Ethics, 1, Def. 1.

ب - إذا كانت الطبيعة بما هي كل جوهراً، فمن المحال أن يكون هناك جوهر آخر إلى جانبها لأن الإعتقاد بوجود جوهرين أو أكثر يؤدي إلى وجود تناقض منطقي - فإذا قلنا مع ديكارت بأن هناك جوهرين هما العقل والجسم أحدهما مع ويؤثر في الآخر فلا يمكن أن نتصور أحدهما بعيداً عن الآخر، كما لا يمكن إعتبار أحدهما جوهراً، لأن الجوهر كما هو مفروض شيء متقوم بذاته، ويتغير بحسب قوانين طبيعته أو ماهيته وليس بتأثير شيء آخر خارجه. وبعبارة أخري ينبغي أن يكون بسبب ذاته Causa sui، ولذلك فلا يمكن إعتبار الأشياء المتفاعلة التي تؤثر في بعضها الآخر جواهر، لأن ذلك ينطوي على القول بوجود جوهر لا يكون سبب ذاته، وهذا تناقض في الألفاظ.

ويقول سبينوزا في كتاب الأخلاق Ethcis:

« فلا يمكن أن يكون جوهراً سبباً لجوهر آخر؛ لأنه إذا أمكن أن يتولد جوهر من آخر فإن معرفته تعتمد على معرفة سببه وعندئذ لا يكون جوهراً. وعليه فلا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر من طبيعة واحدة أو صفات Attributes واحدة بل هو جوهر واحد فقط هو الطبيعة بما هي كل»[1].

ويلزم من تعريف الجوهر أن يكون لامتناهياً بالضرورة، ولا يمكن أن يكون مخلوقاً لأنه سبب ذاته ومتصور من خلال ذاته، حقيقة بذاته، أزلي وأبدي، فضلاً عن ذلك «فالله واحد والامتداد والفكر من صفات الله تعالي وليسا جوهرين»[2].

كما يلزم أيضاً من قول سبينوزا بأن الطبيعة من حيث هي كل جوهر لا متناهي إنه لا يمكن أن يكون الله بإعتباره كائناً لا متناهياً خارج الطبيعة ولا متعالٍ عليها، بل ينبغي أن يكون في الطبيعة.

وبعبارة أخري ينبغي أن نؤمن بوحدة الوجود، أي أن الله والطبيعة شيء واحد. ومع أن الله والطبيعة بما هما كل شيء واحد فإن سبينوزا يميز الاثنين

---

(1) Ibid., I, prop. V., p. 40, Prop 8, Sch. 2, and Prop. V.

(٢) سبينوزا، الأخلاق، القضية ٥ في كتاب د. عليّ عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص ١٧٠.

ويستخدم التعبيرين «الطبيعة الطابعة Nature Naturans» والطبيعة المطبوعة Nature Naturata ، كالآتي:

يقول سبينوزا :

«نفهم بالطبيعة الطابعة كل ما هو كائن في ذاته ومتصور من خلال ذاته أو صفات الجوهر التي تعبر عن ماهية أزلية ولامتناهية، وبكلمة أخري الله بقدر ما يعتبر شيئاً حراً، ولكن نفهم بالطبيعة المطبوعة كل ما يصدر عن أو يتلو من طبيعة الله أو أية صفة من صفاته بالضرورة، أي كل أحوال صفات الله بقدر ما تعتبر أشياء في الله ولا يمكن أن تكون أو تتصور بدونه»[1] .

ولكن سبينوزا يميز في موضع آخر بين الله والطبيعة بقوله : إن الطبيعة الطابعة هي النظام الكلي للأشياء من حيث أنه ذو وجود ضروري وهو الله باعتباره سبباً حراً.

وأما الطبيعة المطبوعة فهي الأجزاء الموجودة في العالم كالأجسام المادية أو هي الله بإعتباره نتيجة. فليست الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة متمايزان إلا من الناحية المنطقية ولكنهما حقيقة واحدة ينظر إليها مرة من حيث أنها عملية ومرة أخري من حيث أنها نتيجة لتلك العملية.

وبناء عليه فالطبيعة الطابعة هي الكائن الذي نتصوره بكل وضوح وتمايز من خلال ذاته ودون حاجة إلى أي شيء آخر خارجه - أي الله -. أما الطبيعة المطبوعة فتنقسم إلى قسمين عامة وخاصة: العامة تتألف من كل الأحوال التي تعتمد على الله مباشرة، والخاصة تتألف من الأشياء الفردية التي تتولد من حالة عامة.

إذاً فالله عند سبينوزا جوهر وحيد لا متناهي، سبب ذاته، لا ينقسم إلى أجزاء، يصدر عمله عن كماله، وهو موجود بالضرورة، وطالما أن الله حر في أفعاله فلا معني للحرية داخل الطبيعة. وعلى الرغم من ذلك ينفي سبينوزا عن الله الإرادة والعقل، ويقول:

---

(١) الأخلاق، Sch 2، وفي كتاب د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ١٠٢ .

، إن العقل والإرادة ليستا مما يعود إلى طبيعة الله، لأن الله يعمل وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها دون تدخل شيء خارجي. وهكذا تلتقي في الله الضرورة والحرية فمن ناحية يكون الله سبباً حراً لا يخضع إلا لقوانين طبيعته، ومن ناحية أخري إن كل ما يفعله الله إنما يصدر عن طبيعته وحسب قوانينها... وهذا خلف وتناقض واضطراب في فكر سبينوزا سأوضحه في التعقيب على فلسفته.

وقد جاء سبينوزا ببراهين عدة علي وجود الله هي:

البرهان الأول:

إذا كانت ماهية الله تتضمن وجوده فإن الله ينبغي أن يكون موجوداً بالضرورة لأن الله هو الوجود أو الواقع كله وعليه فالقول بأن الله غير موجود خلف. فالله إذاً موجود. وهو نفس الدليل الأونطولوجي عند ديكارت، الذي يجعل وجود الله مشتق من كونه جوهراً لامتناهياً، مستنداً في ذلك على قاعدتي الوضوح والتمايز التي يقوم عليهما اليقين الديكارتي[١].

البرهان الثاني:

يستند سبينوزا في هذا البرهان على مبدأ عقلانية الطبيعة أو العليّة في الطبيعة القائمة على العقل والضرورة، وأن كل شيء موجود وراءه سبب وعدم وجوده أيضاً له سبب، ولابد من أن يكون هذا السبب إما في طبيعة الشيء ذاته أو خارجه. فإذا لم يوجد إله فإما أن يكون بسبب عدم وجود شيء في طبيعة الله ذاته وإما أن يكون السبب خارجه. ولكن لا يمكن أن يوجد هذا السبب خارج الله لأن الله لا متناهي ويشمل كل الموجودات، كما لا يمكن أن يوجد في الله لأن ماهية الله هي وجوده بالذات، وعليه فليس هناك من يستطيع أن يمنع وجود الله لا في داخل الله ولا خارجه، فالله إذاً موجود بالضرورة[٢].

البرهان الثالث:

يستند هذا البرهان على المبدأ القائل بأن الشيء - أي شيء - يزداد قدرة على الوجود بقدر ما يزداد قوة، لأن القدرة على الوجود قوة وعدم القدرة على

---

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) د. كرميم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص ١٠٧ - ١٠٨.

الوجود عجز، وعليه فإذا وجد المتناهي فإن اللامتناهي ينبغي أن يكون موجوداً بالضرورة؛ لأن اللامتناهي أقوى من المتناهي بصورة لامتناهية. ولما كانت الذات وهي شيء متناهٍ موجودة لأنني أنفي وجود ذاتي أو أشك في وجودها فإنني أؤكد وجودها ولذلك لزم أن يكون الكائن اللامتناهي موجود بالضرورة إذاً فالله من حيث هو كائن لامتناهي واجب الوجود.

البرهان الرابع:

البرهان الرابع هو نفسه البرهان الثالث الذي وضع بصورة قبلية Apriori، وفحواه أنه إذا كانت القدرة على الوجود قوة فإنه يلزم أنه بقدر ما تزداد الأشياء الواقعية فإنها بذلك القدر تزداد قوتها الذاتية على الوجود، ويلزم كذلك أن الكائن اللامتناهي المطلق – أي الله – له قوة ذاتية لامتناهية مطلقة على الوجود. وبناء عليه فالله موجود الضرورة.

ونلاحظ أن هذا الدليل يستند إلى وجود شيء متناه في مقابل كائن كامل لا متناه. وإذا كان المرء لا يستطيع أن ينكر وجود ذاته لأنه حين ينكر وجود ذاته فإنه يسلم بوجودها، فالله ينبغي أن يكون موجوداً ضرورة[1].

وبالنظر في أقوال سبينوزا عن الله نجد أن الله لديه متناهٍ ولا متناهٍ فهو في الأشياء الفردية (المادية) موجود على نحو متناه ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالأحوال Modes. أما في الأشياء الطبيعية أو في الطبيعة ككل فهو لامتناهٍ ويؤلف ما يسميه سبينوزا بالصفات Attributes.

والصفة بحسب تعريف سبينوزا لها هي: «ما يدركه العقل في الجوهر على أنه يكوّن ماهيته، فالصفة إذاً هي ماهية الجوهر أو ما يكوّن بها الجوهر وبدونها لا يكون ولا يمكن تصوره، إذ أن ما ينتمي إلى ماهية الشيء هو ذلك الذي إذا وجد الشيء أيضاً بالضرورة وإذا غاب الشيء أيضاً بالضرورة، أو بعبارة أخرى هو ذلك الذي لا يوجد الشيء ولا يتصور بدونه ولا يوجد هو ذاته ولا يتصور بدون الشيء، فالصفة هي الجوهر كما يتبدى للعقل»[2].

---

(١) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٠٩.

ولما كان الله كائناً لامتناهياً أزلياً، فإنه ينبغي أن يحتوي على عدد لا متناه من الصفات اللامتناهية، لأن أي عدد متناه من الصفات المتناهية لا يمكن أن تستغرق ما هو لامتناهي. على أن العقل البشري لا يستطيع أن يدرك من هذه الصفات اللامتناهية إلا صفتين أساسيتين هما : الامتداد Extension والفكر Thought.

وهكذا فالله أو الطبيعة من حيث هي كل ما يتبدي للعقل البشري من خلال صفتي الامتداد والفكر فقط. فالله إذاً كائن ممتد ومفكر في وقت واحد. وإذا أردنا الدقة في التعبير قلنا إن الله ليس ممتداً كسائر الأشياء الفردية بل هو الامتداد ذاته أي النظام الكلي للمكان وليس الله فكرة معينة كبقية الأفكار الفردية بل هو الفكر كله أو النظام الكلي للأفكار[1].

أما الأحوال Modes فهي الأشياء الفردية التي نشاهدها في الحياة الاعتيادية كالأشجار والجبال والحيوانات والأسماك وما إلى ذلك. ويعرّف سبينوزا الحال بأنه ما يطرأ على الجوهر من تغيرات أو إنفعالات أو ما يوجد في شيء آخر يمكن تصوره كذلك من خلاله. وليست الأشياء الفردية إلا إنفعالات أو أحوال من صفات تعبر عن تلك الصفات بطريقة خاصة محددة، ويطلق عليها سبينوزا اسم الأحوال اللامتناهية Infinite Modes[2].

إذاً فالله – في رأي سبينوزا – هو العالم، وجسمه النجوم والكواكب والأشجار والأزهار والمحيطات والجبال والسحب وغير ذلك كما ذكرت من قبل عن وحدة الوجود.

٣ - الإنســـــان

الإنسان – كسائر الأشياء الأخري – حال من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وفي ذلك يقول سبينوزا «إن ماهية الإنسان تتألف من أحوال معينة لصفات الله؛ لأن وجود الجوهر. لا يعود إلى ماهية الإنسان، إذاً فالإنسان شيء موجود في الله وبدون الله يستحيل أن يوجد أو يتصور، ولا اختلاف بين الإنسان

(1) Roth, L., Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954, pp. 61 - 68.

(2) Wright, W., A History of Modern Philosophy, p. 99.

والأحوال الأخري إلا في درجة التعقيد، لذلك فهو يشغل مكاناً أرفع منها، وبعده تأتي الحيوانات والنباتات وخيراً يأتي ما يسمي بالكائنات غير الحية.

والإنسان يسعي إلى المحافظة على ذاته وهذه المحافظة على الذات تعتبر الأساس الأول للفضيلة، وكل ما يساهم في المحافظة على ذاته يعد خيراً، وكل ما يحول دون ذلك يعد شراً. وواجب الإنسان في الحياة التماس المسرة وتجنب الألم، ولكي يحقق الإنسان ذلك فعليه أن يفهم قصوره العام، فنحن كبشر تروس في آلة الكون، والإرادة التي تحرك هذه الآلة هي عقل الله اللانهائي الخالد، وعقل الله هو قانون الطبيعة، لذلك يدعونا سبينوزا إلى استكمال العقل أو الفكر إلى أبعد حد ممكن، وفي هذا وحده تكمن سعادة الإنسان القصوي، أما الخير الأسمي فهو معرفة الله. وحين يعرف الإنسان الله معرفة حدسية لا يملك إلا أن يحبه، وهذا ما يدعوه سبينوزا الحب العقلي لله. وإذا استبدلنا بالله الطبيعة أمكننا أن نقول إن سعادة الإنسان القصوي تقوم في معرفة الطبيعة ومعرفة قوانينها معرفة واضحة وكافية من منظورها الأزلي[1].

يقول الدكتور فؤاد زكريا عن ذلك في كتابه «سبينوزا»:

«إذا فهمت فكرة الله على أنها النظام الضروري للكون فإن حب الله العقلي Amor dei Intellectualis يغدو عندئذ نوعاً من حب الكون أو تعبيراً عن سعي الإنسان الدائم إلى بلوغ المثل الأعلى للمعرفة... وحين يتخذ الإنسان ذلك العلم الصحيح هدفاً له يغدو كل شيء أمامه واضحاً وتزول كل الآلام والإنفعالات الهوجاء؛ لأن كل شيء يفسر من خلال الضرورة الكلية للكون، التحرر من الإنفعالات والخوف الناتج عن الجهل بالأسباب وعن إغفال الطبيعة الضرورية لكل الحوادث، ويكتسب العقل راحته الكبري عندما تظهر الضرورة الكونية الأزلية أمامه واضحة شفافة»[2].

٤ - الحرية الإنسانية

لقد أراد سبينوزا أن يقر مبدءاً أساسياً من خلال مذهبه الفلسفي، يتلخص في البحث عن طريقة تهدف إلى تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت

---

(١) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ١٢٠.

(٢) د. فؤاد زكريا، سبينوزا، ص ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

عليه بفعل المعتقدات القديمة، والتي قيل عنها أنها واضحة بذاتها، ولها يقين ثابت لا يتزعزع، لذلك نراه يتناول في «رسالته عن اللاهوت والسياسة» موضوع حرية الفكر، والحرية الإنسانية. وضرورة فصل الدين عن الدولة لتحقيق أكبر قدر من هذه الحرية.

والواقع أن الرسالة المذكورة في اللاهوت والسياسة كانت عبارة عن ثورة على الأوضاع الثقافية والسياسية في عصره، وهي في نفس الوقت تطبيق لأحكام العقل في مجال الدين والسياسة حتي لا يخلط الناس بين البدع الإنسانية والتعاليم الإلهية، أو بين التصديق الساذج والإيمان الصادق[١].

لقد أنكر سبينوزا حرية الإرادة لأن مذهبه الفلسفي يفضي به بالضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر، أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والسلوك، فليس في نظره سوي جهل بالأسباب التي تؤدي إليه.

أما عن الحرية الإنسانية فإن سبينوزا يري أنه لا يمكن النظر إلى الإنسان بإعتباره دولة داخل دولة، إذ أنه لا يتمتع بالحرية، فكل شيء ضروري، بل إن الوجود بأسره يخضع للضرورة. من هنا نجد أن شعور الإنسان بحريته الكاملة إنما هو في واقع الأمر إنما يعبر عن حرية ناقصة، لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو إرادته المطلقة، التي هي الغاية في نهاية المطاف[٢].

إن الإنسان الحر هو الإنسان الذي يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التي تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا، بحيث تصبح هذه الفردية هي المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط.

وإذا أردنا تحليل فكرة الإرادة الحرة عند سبينوزا فسوف ننتهي من تحليلنا هذا إلى أنها خاصة بالله تعالي فقط، أما الإنسان فهو مستعبداً للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة، أو في علاقته بالجوهر الإلهي[٣].

---

(١) د. منشاوي عبد الرحمن إسماعيل،، الوجيز في الدرس الفلسفي: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٩١ ص ٢٤٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧٩.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

أما الحرية الإنسانية الحقيقية فهي تتحقق في المعرفة العلمية الصحيحة، وما العبودية إلا عجز الإنسان عن السيطرة على إنفعالاته لأنه من يقع تحت سلطانها يصبح أسير الأقدار لا سيد نفسه.

وإذا حصل الإنسان على الحرية فإنه لا يهتدي في أفعاله بالأفكار المضطربة التي تعبر عن خليط من ذاته والأحوال الأخري بل بالأفكار الوافية التي تمثل ماهيته الخالصة التي هي جزء من الله. وتكون العاطفة فعّالة حين تنشأ من فكرة ترجع إلى ذاتنا لا إلى أشياء خارجية، وتكون منفعلة حين تنشأ من فكرة لا تعود إلى ذاتنا بل إلى أشياء خارجية.

وعليه فالاختلاف بين العواطف الفعّالة والمنفعلة يقوم في درجة وضوح وكفاية الأفكار(١).

كما أن الناس يتوهمون أنهم أحرار بسب شعورهم بأفعالهم، وإن كانوا يجهلون العلل الأساسية التي تدفعهم لهذا العمل(٢).

٥ - الفلسفة السياسية والاجتماعية

تستند نظرية سبينوزا في السياسة إلى فلسفته العامة. فهو يري أنه ينبغي دراسة المشكلات السياسية والاجتماعية دراسة علمية بعيداً عن الأغراض الأخلاقية والدينية. فإذا أردنا أن تقوم مجتمعاتنا على أسس صحيحة، فإنه ينبغي أولاً أن نفهم الناس باعتبارهم كائنات عضوية Organic Beings. فلا نرسي سياستنا على مفاهيم مثالية عن الطبيعة البشرية ولا على قواعد أخلاقية لا تعبر إلا عن أذواقنا الذاتية، وانفعالاتنا السلبية.

وبناءً على ما تقدم فإننا لا نستطيع – في نظر سبينوزا – أن نحصل على فكرة وافية عن المبادئ الضرورية التي تقوم عليها الدولة إلا إذا حصلنا على فكرة وافية عن مبادئ الفلسفة الطبيعية (الفيزياء وعلم النفس) فإن لكل ما يحدث في المجتمعات البشرية من تغيرات إنما يحدث وفقاً لقوانين ضرورية، ولذلك

---

(١) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ١٢١.

(٢) مأمون غريب، قمم في الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص ١٤٦ - ١٤٧.

فخلاص الإنسان يعتمد على فهم هذه القوانين والسعي إلى تكييف حياته معها.

فالإنسان عند سبينوزا – كما رأينا – حال متناه من أحوال الله أو الطبيعة بما هي كل، وبقدر ما يزداد تفكيره وضوحاً وتمايزاً أي كفاية، فإنه بذلك القدر يزداد كمالاً. وبناءً عليه ينبغي أن يكون هدف الدولة الأساسي توفير الأسباب لكي يمارس الناس التفكير الواضح والمتمايز الذي يتمثل في اكتشاف النظام الضروري للكون بواسطة الاستدلال المنطقي، «فالمعيار لتقويم أي تنظيم سياسي هو مقدار ما يساعد الناس الأحرار على حب الطبيعة وفهمها فهماً عقلياً»[1].

إذاً لكي يرقي التنظيم السياسي يجب أن يتوافر له التفكير الصحيح الحر، أما الديكتاتورية فهي ألد أعداء الحرية الفكرية والسياسية، فضلاً عن كتب الحريات وخاصة حرية التعبير عن الفكر والإرادة.

وتشترك نظرية سبينوزا السياسية مع نظرية توماس هوبز في كثير من العناصر المشتركة، فإنه يقومها على أساس استنباط النتائج من نظريته الميتافيزيقية العامة، وربما كان هذا هو سبب ضعف كتابات سبينوزا السياسية أمام الكتابات السياسية للفلاسفة التجريبيين. ولكن أهم ما يميز سبينوزا هو مناداته بالحرية خاصة فيما يتصل بحرية الفكر على خلاف هوبز. وحتي الدولة بالنسبة إليه لا تستطيع أن تقوم وأن توفر للناس أسباب النجاح دون أن تضمن لهم حرية الفكر والتعبير معاً. وقد أبرز سبينوزا هدفه من خلال نقده للعهد القديم على وجه الخصوص، وهو ما يسمي بعد ذلك بـ «النقد الأعلى»، وانتهي سبينوزا إلى إثبات نتيجة مؤداها أن حرية التفكير والتعبير إنما تنتمي إلى صميم الوجود الاجتماعي. ثم يعلن نتيجته النهائية بقوله:

«... ومع ذلك ينبغي أن أعترف بأن مثل هذه الحرية تترتب عليها أضرار في بعض الأحيان. ولكن من ذا الذي استطاع أن ينشيء أي شيء بقدر من

---

(1) Hampshite, S., Spinoza, Faber and Faber, London, No. date, p.177.

وفي كتاب د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ١٢٤.

الحكمة – يستحيل معه أن تترتب عليه نتائج ضارة ؟ إن من يرمي إلى أن يحكم كل شيء بالقوانين لا بد أن يزيد من النقائص بدلاً من أن يقللها. ولكن ما لا يمكن منعه ينبغي أن يسمح به، حتي لو أدي ذلك أحياناً إلى الضرر[1].

كما ينادي سبينوزا أيضاً بالديموقراطية ويعتبرها من أكثر تنظيمات المجتمع عقلانية، وأفضل الحكومات هي التي تهتم بالمجتمع التجاري الذي يتوقف نشاطه على قدر كبير من الحرية والأمان، وهولندا بالنسبة لسبينوزا هي المثال الذي يجب أن يحتذي[2].

وإذا كان المجتمع وليد عقد اجتماعي يقام على أساسه لضمان الأمن والاستقرار للأفراد لكي يمارسوا حياتهم الفكرية بحرية تامة وتحقيق أكبر قدر من السعادة والكمال، فإنه ينبغي وجود فرد أو مجموعة من الأفراد يعهد إليهم من القوة ما يكفي لتنفيذ مواد هذا العقد.

وبذلك تنشأ الدولة بإعتبارها منظمة ذات سيادة. ولولا وجود شخص يمتلك الوسائل الفعالة لحمل الأفراد على الإلتزام بالعقد وتحقيق إرادته على الرغم مما يجده من معارضة وإلا حلت بالمجتمع الفوضي واختل فيه الأمن. وحين تفقد السلطة قوتها على السيطرة على المعارضة، وتنفيذ إرادتها، لا تعد سلطة ذات سيادة، وتصبح العقود والدساتير عقيمة[3].

نخلص من هذا إلى أن ضمان حياة الفرد وحريته الفكرية هي المعيار لصلاحية الحكومة والنظام الاجتماعي، وكل سلطة تعني بحماية المواطنين وحريتهم الفكرية سلطة شرعية، وعلى الأفراد أن يدينوا لها بالولاء لأنها توفر لهم الظروف ولممارسة الحرية وتحقيق السعادة. ومن هنا فلا يمكن أن يساوم سبينوزا الديكتاتورية في أي شكل من أشكالها الحديثة؛ لأن الديكتاتورية عدو لدود للحرية الفكرية والسلام الدائم، وهما الركنان الأساسيان لكمال الإنسان وحريته وسعادته. فليست نظرية سبينوزا في الدولة إلا حملة ضد كل أنواع التعصب الفكري والسياسي والاجتماعي والديني وغيره[4].

---

(١) برتراند رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ص ٧٨ – ٧٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٠.

(٣) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص ص ١٢٥ – ١٢٦.

(٤) نفس المرجع، ص ١٢٧.

٦ - مكانة العقل في فلسفة سبينوزا

استخدم سبينوزا العقل وسيلة للمعرفة، ووسيلته على ضربين، المعرفة الاستدلالية ولكنها تتصف بالنقص لأنها تقوم على العلّة وعلى ربط هذه العلّة بالمعلول، ثم المعرفة الحدسيّة المباشرة وتتجه إلى الماهية فهي كاملة لأنها تعتمد على الحدس العقلي المباشر.

ويبدو تأثير ديكارت واضحاً على سبينوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل في النفوس الإنسانية، وأن الامتداد يتمثل تمثيلاً دقيقاً في الأجسام، واختار سبينوزا المعرفة الحدسيّة العقلية وجعلها أرقي أنواع المعارف، حتي أنه جعل المعرفة الدينية تأتي في المرتبة التالية لمعرفة العقل؛ لأن المعرفة الدينية تعتمد على المخيلة والوحيّ والجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل، لهذا فالمعرفة الدينية تمد الجمهور بالمعجزات[١].

ويقرر العقل وجود الجوهر الذي لا يتناهي في أزليته وهو الله تعالي، ومن هذا الجوهر اللامتناهي إنما يستخلص العقل قوانين الطبيعة. فالعقل يستطيع أن يكوّن أفكاراً واضحة بذاتها كما قال ديكارت وذلك عن طريق الحدس، ويمكن عن طريق هذه الأفكار إدراك ماهيات الأشياء عن طريق معرفة العلة القريبة مثل معرفة أن هذا المثلث ذو ثلاثة أضلاع متساوية أو مختلفة الطول، وبهذا يستقل العقل عن المخيلة التي تهتم بالتاريخ، وكذلك على الحواس التي تهتم بالجزئيات الملموسة، المحسوسة والمسموعة، وبناءً على هذا الرأي يتطابق العقل بمعانيه الواضحة المتميزة والمتمايزة بذاتها وبين الوجود[٢].

ويضيف سبينوزا أنه يتعين على العقل وضع المعاني أولاً التي تمثل الطبيعة ثم يقوم باستنباط المعاني منها حتي يستطيع إدراك الأشياء في صورتها «الأبدية» وليس في صورتها الزمنية المحدودة، وعن طريق إصلاح العقل الذي قال به سبينوزا نستطيع تحصيل معني اللامتناهي أو الجوهر المطلق ألا وهو «الله» حيث تبدأ به المعرفة، ثم نبدأ بعد ذلك في وضع قواعد الأخلاق[٣].

---

(١) للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ١٠٠.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) نفس المرجع، ص ١٠١.

ولا يفرّق سبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة هي من فعل العقل، إن الإرادة ميل العقل نحو قبول ما يروقه من المعاني واستبعاد ما لا يروقه[1]، وينصح سبينوزا بإتباع العقل الذي يري في الطاعة أخف الضررين، ضرر الدنيا وضرر الدين، وبهذا يحقق العقل فكرة «التوازن» و «العدالة» بين الناس كشعب، وبين السلطة كقوة حاكمة[2].

تعقيب

اختلفت الآراء في تقويم فلسفة سبينوزا اختلافاً وصل بالمختلفين إلى حد التناقض، فقد اعتبره البعض مثلاً للملحدين لقوله بوحدة الوجود، وإنكاره العناية الإلهية والعلل الغائية، وعدم اعترافه بما لله من حرية واختيار، ونقده للكتب المقدسة خاصة العهد القديم، كما ألغى الحرية الإنسانية متمثلة في إرادة الإنسان المكبلة[3]، بينما اعتبره البعض الآخر أعظم العقول في العصور الحديثة، وقال فيه «إرنست رينان» وهو يختتم مراسم التحية بعد إزاحة الستار عن تمثاله في ميدان مدينة لاهاي عام ١٨٨٢ «هنا تراءت – في غالب الظن – أصدق نظرة إلى الله»، ولكن هنري ودانالي توماس يصححان له قوله ويستبدلانه بقولهما «هنا – في غالب الظن – تجلى أصدق حب لبني الإنسان»[4].

وإذا نظرنا في فلسفة سبينوزا نفسها نجده يعلن منذ البداية أن هدفه من فلسفته هو الكشف عن حياة الإنسان السعيدة The Life of Blessedness for Man، وأراد أن يصل إلى مثل هذه الحياة السعيدة عن طريق الحب العقلي لله» The Intellectual Love of God هذا الحب القائم على فهم الطبيعة الإنسانية والكون والسعادة[5].

وكانت المعرفة لديه تعتمد على تحرير الفهم من أفكار الإدراكات الحسيّة الغامضة المضطربة، وهذا ما حاول سبينوزا أن يشرحه من خلال سطور كتابه

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١١١.

(٢) للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ١٠١.

(٣) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٢١.

(٤) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي، ص ١٣٩.

(5) Saw, R. L., Spinoza, p. 303.

الأساسي «الأخلاق» Ethics ، وهو كتاب يتألف من أنساق من التعريفات البدهيات والنظريات، وقد نجح في بنائه على غرار الأبنية الهندسية إيما نجاح تفوق فيه على رائد المدرسة العقلية ديكارت.

ومن هذه النقطة أنتقل إلى الحديث عن الجوهر Substance الذي يعلن عن نفسه من خلال مجموعة كبيرة من الصفات Attributes والأحوال Modes . ولما كانت عقيدته اليهودية المحرفة التي أخذها عن يهود الأندلس تجنح نحو فكرة تجسيم الله تعالي وتشبيهه بالمخلوقات، كما أنهم يتجهون إلى التعدد والنفعية مما أدي إلى كثرة الأنبياء فيهم لردهم إلى جادة التوحيد كلما أصابهم انحراف في مفهوم الألوهية، وكانوا قد اتخذوا العجل معبوداً لهم بعد خروجهم من مصر، ثم عبدو الحية التي صنعها لهم موسي عليه السلام من النحاس[١].

لقد جعل سبينوزا الكل في واحد.. الله والعالم والإنسان، في جوهر واحد هو الله وبهذا سقط فيما عرف في تاريخ الفكر الفلسفي وفي تاريخ الأديان منذ البدء بوحدة الوجود، مما عرضه لهجوم عنيف لأنه لم ينزه الله تعالي عما تصف ألسنتهم الكذب، ولم يفصل بين الله المتعال الخالق البارئ المصور الغني عن جميع مخلوقاته التي خلقها تفضلاً وتكرماً منه لا لحاجة، وبذلك كان الله تعالي ولم يزل «ليس كمثله شيء» يخلق ولا يخلق، تحتاج إليه جميع المخلوقات ولا يحتاج هو لمخلوق فكان هو الغني الحميد، وهو لا يعبأ بشكر الشاكرين أو كفر الكافرين.

وللرد على القائلين بوحدة الوجود ومن بينهم سبينوزا أقول إذا كان الوجود واحداً فإن إثبات التعدد تناقضاً، فإذا قال قائل: الوجود واحد، وقال الآخر : ليس بواحد بل يتعدّد، كان هذان القولين متناقضين، فيمتنع أن يكون أحدهم هو الآخر، وإذا قال قائل : «الألسنة كلها لسانه» فقد صرح بالتعدد في قوله : الألسنة كلها، وذلك يقتضي أن لا يكون هذا اللسان، هو هذا اللسان، فثبت التعدد وبطلت الوحدة[٢].

---

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٥٧٠.

(٢) شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامي (لجنة البحث العلمي)، الكويت، الطبعة الأولي، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص١٠٦.

فإذا قال أصحاب وحدة الوجود إن الوجود واحد، بمعني أن الموجودات اشتركت في مسمي الوجود، فهذا صحيح، لكن الموجودات المشتركات في مسمي الواحد لا يكون وجود هذا منها عين وجود هذا، بل هذا اشتراك في الاسم العام الكلي، كالإشتراك في الأسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس، ويقسمها المنطقيون إلى جنس ونوع و فصل، وخاصة وعرض عام، فالإشتراك في هذه الأسماء هو مستلزم لتباين الأعيان، وكون أحد المشتركين ليس هو الآخر[1].

إذاً فوجود الله تعالي وهو الحق مباين للمخلوقات، أعظم من مباينة هذا الموجود أو ذاك، كما أن الفلك مباين لوجود الذرة أو البعوضة. لذلك يقول شيخ الإسلام أحمد بن تيمية «لا يعرف التوحيد إلا الواحد، ولا تصح العبارة عن التوحيد وذلك لا يعبر عنه إلا بغير، ومن أثبت غيراً فلا توحيد له». إنّ هذا القول مع كفره متناقض لأن قوله «لا يعرف التوحيد إلا واحد» يقتضي أن هناك واحداً يعرفه وأن غيره لا يعرفه، فهذا تفريق بين من يعرفه ومن لا يعرفه وفي نفس الوقت إثبات لاثنين أحدهما يعرفه والآخر لا يعرفه، إنه إثبات مغايرة. وهذا تناقض[2].

وبناءً على ما تقدم فإن وحدة الوجود التي تشير إليها هؤلاء الملاحدة المؤمنون بها أمر ممتنع في نفسه، لا يمكن تصور تحققه في الخارج، أي في العالم الخارجي، فإن الوحدة العينية الشخصية تمتنع في الشيئين المتعددين، ولكن الوجود واحد في نوع الوجود، بمعني أن الاسم الموجود اسم عام يتناول كل أحد، كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما، يتناول كل جسم وكل إنسان، وهذا الجسم ليس هو ذاك وهذا الإنسان ليس هو ذاك، وكذلك هذا الوجود ليس هو ذاك[3].

ولقد علم بالكتاب والسنة والاجماع، وبالعلوم العقلية الضرورية، إثبات غير الله تعالي، وأن كل ما سواه من المخلوقات فإنه غير الله تعالى ليس هو الله، ولا

---

(١) نفس المصدر، نفس الموضع.

(٢) نفس المصدر، ص ١٠٧.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٩.

صفة من صفات الله تعالى، ولهذا أنكر الله عز وجل على من عبد غيره، ولو لم يكن هناك «غير» لما صح الإنكار، قال تعالى : «قل أفغير الله تأمروني أن أعبد أيها الجاهلون» (الزمر: ٦٤) . وقال تعالى «قل أغير الله أتخذ ولياً» (الأنعام : ١٤) . وقال أيضاً : «هل من خالق غير الله يرزقكم من السموات والأرض» (فاطر: ٣) . وقال أيضاً : «أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصّلاً» (الأنعام : ١١٤) [1].

(١) نفس المصدر، ص ١١١.

الفصل الخامس

جوتفريد فلهلم ليبنتز

Gottfried Wilhelm Von Leibniz

١٦٤٦ - ١٧١٦

مقدمة

يعتبر ليبنتز آخر فلاسفة عصر النهضة الذي بدأ بالفليسوف الفرنسي رينيه ديكارت ومر ببسكال ومالبرانش وسبينوزا حتي ختمه ليبنتز -الفيلسوف الألماني- وقد ضمتهم جميعاً مدرسة واحدة هي المدرسة العقلية ولكنهم لم يكونوا طبعة واحدة من كتاب مدرسة واحدة، بل كانت لكل منهم بصمته الفلسفية في المدرسة العقلية بصفة خاصة، وفي الفكر الفلسفي الحديث بصفة عامة.

ولقد عاش ليبنتز في عصر قلق يتسم بالثورة على كل شيء وفي كل شيء، في مجال الفلسفة والعلم والدين، وحاولت هذه الثورة التي شملت ميادين مختلفة أن تقيم صرحاً فكرياً جديداً على حساب الصرح القديم . «ومع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبري على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض، فتارة يعاد الأمل في القديم، وتارة يسيطر الجديد»[١].

وكان من أسباب الثورة التي سادت الفكر الإنساني في تلك الفترة النجاحات التي حققها العلم خلالها فظهرت المناهج البحثية الجديدة، وظهرت الاكتشافات العلمية المذهلة، وزادت التوسعات الجغرافية، مما بشر بظهور عصر جديد يتجاوز العصور القديمة سواء عند اليونان أو في أوروبا. فقد أنتفت الحاجة إلى عصر النهضة، بعد أن فقدت الكنيسة سيطرتها وسطوتها على الفكر وعلى أساليب الحياة الأوروبية. وانحسرت موجة الدين النصراني، وسادت الأفكار الفلسفية الجديدة والنظريات العلمية التي كانت تطل برأسها على استحياء في العصور الوسطي، مما قد يعرضها إلى قطع هذه الرؤوس أو حرقها أو نفيها، وبدأت تسود

---

(١) د. على عبد المعطي محمد، ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ١١.

أوروبا في تلك الفترة روح جديدة قوامها الإلحاد والإنحلال الأخلاقي وتراجع القيم الإنسانية الرفيعة، وعلى الرغم من كل ذلك لم يمنع الحياء من أن يطلق على هذا العصر .. عصر القرنين السابع عشر والثامن عشر .. عصر التنوير Enlightment .. وقد سادت خلالهما وحتي منتصف القرن التاسع عشر ثلاثة أنواع من الفلسفات هي: الفلسفة الألمانية المثالية التي بدأت بليبنتز وانتهت بنيتشه، والفلسفة الفرنسية العقلية والتي بدأت بديكارت في عصر النهضة وانتهت بهنري برجسون في منتصف القرن العشرين، والفلسفة التجريبية الانجليزية والتي بدأت بتوماس هوبز وانتهت بقمة التجريبية الانجليزية ديفيد هيوم.

أولاً: سيرة حياة ليبنتز

ولد جوتفريد ڤلهلم ليبنتز Gottfrid Wilhelm Leibniz في اليوم الثالث من شهر يوليو عام ألف وستمائة وست وأربعون(١٦٤٦). في مدينة ليبزج Leipzig بألمانيا، لعائلة معظمها من المحامين، وكان والده يعمل أستاذاً للقانون، والأخلاق في جامعة ليبزج، وكذلك كانت أمه ابنة أستاذ في الحقوق، وقد نشأ ليبنتز في بيت يمتاز بالثقافة الرفيعة سواء من ناحية الأب أو من ناحية الأم ، ولكن القدر لم يمهله لكي يستمتع بصحبة والده في درب الحياة طويلاً فمات أبوه وهو ما زال في سن السادسة من عمره، فأكملت أمه مسيرة رعايته وتربيته وتعليمه، وساعدها على ذلك ما تركه لهم والده من ثروة مالية ومن مكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين انهال عليها ليبنتز فنهل من زخائرها الكثير وساعده على ذلك إتقانه للغتين اليونانية واللاتينية فضلاً عن لغة بلاده وهو ما زال في سن صغيرة(١).

التحق ليبنتز بجامعة ليبزج وهو في سن الرابعة عشر حيث درس القانون والفلسفة وبدأت عبقريته تعمل مبكراً فكتب مقالاً عن مبادئ التفرد، وعندما أكمل عامه العشرين وبلغت دراساته الجامعية نهايتها رفضت الجامعة منحه درجة الدكتوراه لصغر سنه إلا أن جامعة التدورف altdorf وافقت على منحه درجة الدكتوراه في القانون (دكتور تشريع) Juris doctor وعرضت عليه

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ص ١٨ - ١٩ (بتصرف).

درجة الأستاذية professorship وتعيينه بها نظراً لعبقريته وألمعيته، ولكنه اعتذر عن الوظيفة لأنه أراد أن يحيا حياة أكثر حرية واستقلالية بعيداً عن ربقة الوظيفة ومهامها القاتلة، وكتب كتاباً عن فن الاتصال Dearte Combinatoria(١).

وبعد ذلك أنضم ليبنتز إلى جمعية روز - كروا، وتعرف على البارون بوانبرج Boinbourg رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس، فأعجب الدبلوماسي العجوز بعبقرية ليبنتز وألحقه بخدمته، واصطحبه معه إلى فرانكفورت حيث شغل منصب مستشار قانوني لحاكم المدينة(٢).

لم يكن ليبنتز يحب الوظائف الحكومية حتي لو كانت في الجامعة، بل أحب الأسفار والمهام الدبلوماسية، ومن بينها سفره إلى باريس للقاء ملك فرنسا لويس الرابع عشر وإقناعه بغزو مصر وإزاحة سلطان العثمانيين بدلاً من غزو ألمانيا أو أيه دولة أوروبية أخري، وعلى الرغم من فشله في مهمته إلا أن الفكرة راقت لنابليون بونابرت فقام بتحقيقها لأغراض عسكرية واقتصادية وهي أغراض تختلف عن تلك التي أرادها ليبنتز.

وكانت هذه هي سقطة ليبنتز الكبري إذ أنها فضحت نواياه تجاه أهل الشرق المسلمين خاصة في مصر، وأظهرته عنصرياً متعصباً ضد المسلمين حاقداً على عظمة أهل الشرق فأراد أن ينتقم منهم ويحمي في ذات الوقت نصارى أوروبا من قتل بعضهم البعض واستعمار بلادهم، فأظهر روحاً استعمارية متأصلة.. وستظل هذه النقطة السوداء في حياة ليبنتز المليئة بالأنشطة العلمية والدبلوماسية، «وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات، أن خرج ليبنتز بنظرية جديدة في التشريع Jurisprudence»(٣).

---

(1) Wright, W., A History of Modern philosophy, P. 115.

(٢) د. على عبد المعطي، ليبنتز، ص ٢٠.

(٣) نفس المصدر، ص ٢١.

وخلال سفرياته المتعددة التقي ليبنتز بأرنو من مناطقة بور رويال وناقش معه بعض المسائل الفلسفية، كما اتصل بمالبرانش وناقش معه نظريته «الرؤية في الله»، كما التقي بهويجنز Huyghens الذي أطلعه على منهج بسكال، واتصل بروبرت بويل العالم الانجليزي، ولكنه فشل في عقد لقاء مع توماس هوبز نظراً لكبر سنه وسوء حالته الصحية والذهنية[1].

وأخيراً استقر ليبنتز في هانوفر Hanover لمدة أربعين عاماً شغل خلالها منصب مدير مكتبة هانوفر. وهناك اتصل بأمير هانوفر الدوق برونشفيك Brunschwick الذي كلّفه بإتمام كتابة تاريخ عائلة برونشفيك، ولكنه لم ينشر غير الأجزاء الأولي من كتابه عنهم.

وعلى الرغم من انتخابه رئيساً للأكاديمية العلمية في برلين عام ١٧٠٠، إلا أن الروح الاستعمارية والتعصبية كانت مازالت تجري في دمه فعرض مشروع غزو مصر على شارل الثاني عشر، كما حاول عرض نفس الفكرة على بطرس الأكبر قيصر روسيا ولكن الظروف السياسية والعسكرية لم تهيء له الأسباب.

ومات ليبنتز في ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ في هانوفر بعد مرض قصير بالطاعون، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين، وكان لا يمارس طقوس العبادة إلا نادراً، ولست أدري كيف يصفه البعض بأن روحه كانت مشبعة بعاطفة التدين وهو يرفض حضور رجال الدين عند وفاته، ولا يقيم العبادة إلا نادراً، ويشجع ملوك أوروبا وأمرائها على غزو مصر بعد أن تشبعت روحه بالتعصب ضد المسلمين وأهل الشرق بصفة عامة، فهو يمثل الروح الاستعمارية خير تمثيل.

ثانياً: مؤلفات ليبنتز

ترك لنا ليبنتز تراثاً فكرياً حيث كتب في مجالات كثيرة ومتنوعة في الرياضيات والفيزياء والتاريخ والفلسفة، فضلاً عن رسائله العديدة إلى علماء

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٢.

عصره، ومجموعة كبيرة من المقالات التي نشرها في المجلات العلمية المشهورة، وقد كتب معظم هذه المؤلفات باللغات اللاتينية والفرنسية وقليل منها ما كتبه باللغة الألمانية، ولم تصدر لأعماله حتي الآن طبعة تضم أعماله الكاملة، على الرغم من غزارة مؤلفاته، وخصب المادة التي تحتويها، ولقد أحصي رافييه Ravier عام ١٩٣٧ مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالي تسعمائة مؤلف - وإن كنت أنا شخصياً أشك في هذا الرقم - بينما خفض شريكر Schrecker العدد إلى ثلاثمائة مؤلف، وهو أيضاً مغالي فيه[1].

أما أهم مؤلفات ليبنتز فهي [2]:

١ - المراسلات مع فيليب وآخرين بشأن فلسفة ديكارت.

Correspondence with Phillipp and Others, regarding the Philosophy of Descartes, 1679 - 1680.

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية في طبعته.

٢ - تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار.

Meditations Cognition, Vérité et idées, ١٦٨٤ .

نشر في مجلة Acta Eruditorum وفي طبعة جرهار وإردمان.

٣ - مراسلات مع أرنو.

Correspondence with Arnauld, ١٦٨٦ - ١٦٩٠ .

نشرت عام ١٨٤٦ باللغة الفرنسية - طبعة جرهار.

٤ - مقال في الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)

Discourse on Metaphysic, ١٦٨٦ .

طبعة جرهار.

---

(1) Cresson, A., Leibnitz, Sa vie, Son oeuvres, sa philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 63.

(٢) نفس المرجع ، ص ص ٣٠ - ٣٣، وقد قمت بترجمة عناوين المؤلفات التي وردت في المرجع المذكور.

٥ - نبذة (خلاصة) خطاب من السيد / بايل.

Extrait d'une lettre de Mr. Bayle, ١٦٨٧.

طبعة جرهار.

٦ - في المنهج الفلسفي واللاهوت.

De vera methodo philosophai et theologiae, ١٦٩٠ .

طبعة جرهار وإردمان.

٧ - ماهية الأجسام : الامتداد.

L'essence du corps consiste dans L'étendue.

نشر في مجلة العلماء Journal des savants .

طبعة جرهار وإردمان.

٨ - Animadversioner in partem principiorum Cartesionorum. ١٦٩٢ .

نشر عام ١٨٤٤ ، وذكر في خطاب لبرنوي Bernouilli عام ١٦٩٧ .

٩ - في التشريع والعدالة .

De Montionibus juris et Justitiae, ١٦٩٣ .

نشرت في حياة ليبنتز ، طبعة إردمان.

١٠ - فى الفلسفة الأولى : العالم ونظرية الجوهر.

De primae p hilosophiae emondatione et de notione substantieo, ١٦٩٤ .

نشره ليبنتز في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار وإردمان.

١١ - تفسير المذهب الجديد، فى الطبيعة واتصال الجواهر، بها تفسيرات ثلاثة للمذهب، نشر في مجلة العلماء. طبعة جرهار وإردمان.

Systéme nouveau de nature et de la Communication des substances, ١٦٩٥ .

١٢ - كتابات جبرييل فاجنر النافعة للعقل وفقاً للمنطق.

Schreiben ou Gabriel Wagner von Nützen der Vernunftkunst order logik, ١٦٩٦ .

نشرها جراهمر عام ١٨٣٨ ، طبعة جرهار وإردمان.

١٣ - في الأصل الأساسي للأشياء.

De rerum originatione radicali, ١٦٩٧.

نشره إردمان عام ١٨٤٠ .

١٤ - De ipsa Natura, sive de vi insiste actionibusque creaturarum, ١٦٩٨

نشر في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار.

١٥ - بحوث مختلفة عن المذهب الديكارتي.

Various papers on Cartesienism, ١٧٠٠ – ١٧٠٢.

طبعة جرهار.

١٦ - تأملات في نظرية الروح الكلية.

Considérations sur la doctrine d'un esprit universel, ١٧٦٢.

نشره إردمان عام ١٨٤٠ .

١٧ - مقال عما يحدث في الحواس والمادة .

Sur ce qui passe le sens et la matiére, ١٧٠٢.

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا، طبعة جرهار.

١٨ - مقالات جديدة عن العقل الإنساني.

Nouveaux essais sur Lentendement humai, ١٧٠٤.

نشره راسب Raspe ١٧٦٥ .

١٩ - تأملات في مبادئ الحياة وفي الطبائع القابلة للتشكيل.

Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques, ١٧٠٥.

طبعة جرهار وإردمان.

٢٠ - Adrevpatrem de Bosses Epistolae , ١٧٠٦ – ١٧١٦.

طبعة إردمان وهو كتاب يحتوي على ٢٩ خطاباً فقط.

٢١ - النظام الذي تتأسس عليه الظواهر.

De Modo distinguendi phaenomena realia abimaginaries.

طبعة جرهار وإردمان .

٢٢ - Animadversiones adjon; G. W. Wachteri librum de recondite Hebracorum philosophia, ١٧٠٨

٢٣ - تعليق على النفس الحيوانية.

Commentation de Anima Brutorum, ١٧١٠.

نشره كارثولت عام ١٧٣٠ .

٢٤ - مقال في العدالة الإلهية: في طبيعة الرحمة الإلهية : حرية الإنسان وأصل الشر.

Essais de théodicée; sur la bonté de Dieu; la liberté de l'homme et l'origine du mal, ١٧١٠.

نُشر في حياة ليبنتز، طبعة جرهار وإردمان.

٢٥ - Ver der A. G. Lackseligheit. ١٧١٠.

طبعة جرهار وإردمان.

٢٦ - مبدأ الطبيعة والعناية المؤسسة على العقل.

Principe de la nature et de la grâce fondée en raison, ١٧١٤.

طبعة جرهار وإردمان.

٢٧ - المونادولوجيا La Monadologie

نشر هذا الكتاب إردمان في عام ١٨٤٠، وترجم إلى اللغات الألمانية واللاتينية والانجليزية.

٢٨ - مراسلات مع بورجيه.

Correspondence with Bourguet, ١٧٠٩ – ١٧١٦.

٢٩ - رسائل إلى نقولا ريموندي .

Correspondence with Nicolas Remondi, ١٧١٣ – ١٧١٦.

٣٠ - رسائل إلى كلارك.

١٧١٥ – ١٧١٦.

ثالثاً: نسق ليبنتز الفلسفي

كان ليبنتز – على الرغم من نزعته التعصبية ونظرته الاستعمارية – واسع الثقافة، عميق التفكير، جمع في مذهبه بين أنساق عديدة وأفكار متنوعة ومتفرقة، حتي أنه قال: «لقد تأثرت بمذهب جديد. ومنذ ذلك الحين أظنني أري وجهاً جديداً، لباطن الأشياء، هذا المذهب يبدو جامعاً أفلاطون إلى ديموقريطس، وأرسطو إلى ديكارت، والمدرسيين إلى المحدثين، واللاهوت والأخلاق إلى العقل. ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب، ثم يمضي إلى أبعد مما مضوا فيه. وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء، استخرجنا التبر من التراب، والماس من المنجم، والنور من الظلمات، وأقمنا فلسفة دائمة»[١].

إذاً كانت فلسفة ليبنتز عبارة عن الأخذ من كل مذهب بطرف، حاول التوفيق بين الأضداد مثل الكلي والجزئي، الممكن والموجود، المنطقي والميتافيزيقي، الرياضي والطبيعي، النزعتين الآلية والغائية، المادة والروح، الحس والعقل، وبهذا تلاقت العلل وترابطت مع الحرية الإنسانية، واجتمع الخير ممثلاً في العناية الإلهية بالشر، وأخيراً التقت الفلسفة بتياراتها المتعددة مع الدين[٢].

ولقد كانت بداية فلسفة ليبنتز هي نفس بداية فلسفة سبينوزا، فقد بدأ الاثنان من فلسفة ديكارت، إلا أن النهايات لم تكن واحدة بسبب اختلاف عقلية كل منهما، لقد أفضت فلسفة ديكارت بسبينوزا إلى القول بجوهر واحد فريد هو الله أو الطبيعة بما هي كل، أي إلى مذهب وحدة الوجود. بينما أدت نفس فلسفة ديكارت بنفس ثغراتها بليبنتز إلى الإعتقاد بعدد لامتناه من الجواهر أطلق عليها المونادات Monads[٣].

وثبت من الدراسات الفلسفية التي نشرت منذ وفاة ليبنتز وحتي الآن أن فلسفة ليبنتز لا تختلف عن فلسفة بقية الفلاسفة سواء أكان ديكارت أم بقية فلاسفة المدرسة العقلية، وكذلك عن فلسفة بركلي وكنط. وذهب البعض إلى أن

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٢٦.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ١٢٩.

هناك تشابهاً كبيراً بين ليبنتز وأرسطو، ولكن هذا القول ذهب أدراج الرياح فلم يكن أرسطو يتمتع بنفس عبقرية ليبنتز الرياضية.

ورفض ليبنتز أن يبدأ نسقه الفلسفي بالشك المنهجي كمنهج له، وإنما اهتم بكل النظريات والتعاليم السابقة عليه، ثم أضاف من عندياته مجموعة لا بأس بها من الحقائق.

ويقال إنه «سبق الفيلسوف كنط إلى القول بمثالية الزمان والمكان، وبالتفرقة بين الشيء بالذات وعالم الظواهر، وعرف قبل بركلي وفشته أن كل حقيقة واقعة هي في أساسها ذات طبيعة عقلية أو روحية، وكانت أراؤه في القول بعدم وجود شيء غير متحرك وفي أن هناك تدرجاً دائماً يربط أشكال الوجود المختلفة بعضها مع بعض، كانت إرهاصاً لنظرية التطور، وفي مجال علم النفس كان أول من قال باللاشعور»[1].

ولقد استطاع النقاد أن يجمعوا فلسفة ليبنتز على الرغم من عدم اكتمالها، أولاً بسبب عدم اهتمامه بها الاهتمام الكافي بل كان يهتم بسفرياته ومهامه الدبلوماسية، ومحاولاته التوفيق بين الكاثوليك والبروتستانت والتي بسببها أراد لملوك أوروبا أن يغزو المسلمين في الشرق للتخفيف من حالات التعصب والصراعات الطائفية في أوروبا مما جلب على النصارى فيها حروباً دينية، وعنصرية كثيرة[2]. وثانياً بسبب إفتقارها إلى الصقل والتهذيب[3].

ومن الأسباب التي يذكرها رسل لعدم اهتمام ليبنتز بنسقه الفلسفي أن ليبنتز كان يكتب الفلسفة في لحظات الفراغ النادرة، كما أن كتاباته كانت تتعرض للتأخير والانقطاع مما يخرجه عن جو الموضوع الذي يكتب فيه، وهناك أسباب أخرى منها الطبيعة المزدوجة لفلسفته، فالنظرية الواحدة تناقش من وجهات نظر

(١) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٢٥.

عن:

Hirschberger, J., Geschichte der philosophie, Bd., 2, Freiburg, 1962, part two, p. 135.

(٢) د. محمد عليّ أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ١٣٠.

(٣) برتراند رسل، حكمة الغرب، ص ٨٧.

مختلفة ومتعارضة مثل نظريته في الجوهر، ناقشها من الناحية الميتافيزيقية فأفضت إلى نظرية الذرات الروحية، وناقشها من الناحية المنطقية في خط متواز مع النظرة الميتافيزيقية، وتوصل إلى إجابة لمشكلة الجوهر هذه من خلال فكرة الذرات الروحية[1].

لقد كشفت فلسفة ليبنتز والنسق الفكري الذي قدمه عن شخصية ذات اهتمامات متعددة، التعاطف والتسامح مع بني جلدته، والتعصب والحقد لغيرهم، كما اهتم بكتابات الآخرين من أجل الوصول إلى وجهات نظر كثيرة عن الحقيقة، كما أراد أن يتعلم منهم للوصول إلى نسق فلسفي أصيل ينسب إليه، كما دفعه التقدم العلمي الهائل في عصره إلى التعرف على القوانين الطبيعية الكلية، وتبني النظرة الآلية للطبيعة ولكن بنظرة تختلف عن النظرة الآلية لدي ديكارت[2].

إن أفكاراً كثيرة لليبنتز مازالت تشغل اهتمام البعض اليوم مثل أفكاره التي تتعلق بالمنطق ونظرية الكومبيوتر وإنشاء لغة مثالية، كما كان لاهتمامه بما أسماه الإرتقاء بالعلوم أي تقدم المعرفة والتزود بأساس لها يجعلها في مأمن من الوقوع في الأخطاء وغيرها تلقى تقدير عظيم من قبل الدارسين لفلسفته[3].

١ - الميتافيزيقـــا

كل كائن موجود يكون إما مركباً وإما بسيطاً، والكائنات البسيطة هي الكائنات التي لا أجزاء لها، وهي بالتالي جواهر صادقة وحقيقية أكثر من تلك الكائنات المركبة، كما أن الكائنات البسيطة لا يمكن أن تمتد في المكان Space، طالما أن كل شيء ممتد في المكان هو أيضاً قابل للقسمة Divisible، وهي لا تسبب لنا الإرتباك إذا نظرنا إليها من خلال النظرية المادية للذرات، ولكن يمكن فهمها باعتبار أنها تمثل الروح الإنسانية The human soul التي لا هي ممتدة في المكان ولا هي قابلة للإنقسام. إن مثل هذه الأفراد البسيطة يسميها ليبنتز بالمونادات Monads، وأوضح مثال عليها هي النفس الإنسانية أو الروح Soul،

---

(١) نفس المصدر، ص ٨٨.

(2) Wright W., A History of Modern Philosophy, pp. 117 - 118.

(٣) ريتشارد شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص ص ٥٣ – ٥٤.

وهناك أنواع كثيرة من المونادات ولكنها لا تشترك معنا في صفاتنا أو في العقل أو في الوعي الذاتي Self-Consciousness[1].

والموناد لفظ أتي إلينا من اليونانية بمعنى monas بمعنى وحدة واحدة، وإلى ما هو واحد، يدل في عدد من المذاهب الفلسفية على «وحدة» الوجود البسيط التركيب، أي الذي لا يقبل التجزئة إلى عناصر أبسط منه. وقد استخدم المصطلح للمرة الأولي في الفلسفة اليونانية القديمة عند لوقيبوس وديموقريطس. وصوّر ليبنتز في كتابه «المونادولوجيا» (١٧١٤) «الموناد» ذرة روحية، يتألف منها الوجود، ولها القدرة على الإدراك. كما ذهب ليبنتز إلى أن المونادات تتفاوت في درجة تطورها؛ فضلاً عن أنها مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ومنغلقة على نفسها، فليس للمونادات نوافذ، فلا تؤثر بعضها في بعض إلا من خلال الله تعالي، وأن كل واحدة منها تعكس بنيان أو تركيب الكون بأجمله[٢].

ولكن المونادات (الذرات) التي تحدث عنها السابقون على ليبنتز أمثال لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور تحدثوا عنها بإعتبارها ذرات مادية، بينما نوه إليها ليبنتز على أنها عناصر روحية، وشتان بين المادة والروح. ونادي المسلمون بجواهر فردة أو أجزاء – خاصة الأشاعرة – واعتبروها أجزاء روحية لا تتجزأ وليست مادية، ولكن الدافع لديهم يختلف عن دافع ليبنتز، فدوافعهم دينية بحتة ودوافعه ميتافيزيقية واضحة[٣].

ولكي يصعد ليبنتز في نسقه الفلسفي إلى الميتافيزيقا صعد إليها عن طريق العالم الذي رآه يتركب من وحدات موجودة فعلاً.. فهي موجودات حقيقية أطلق عليها ليبنتز اسم المونادات التي هي جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء.. فهي بسيطة وغير ممتدة في المكان، وقد اعتبرها عناصر الأشياء، وإن أردنا رؤيتها فيجب أن تتوقف كلها عن الوجود دفعة واحدة، وهذا مستحيل، مما يعني «أنها تبتدئ فقط بالخلق وتنتهي بالإبادة»[٤].

---

(1) Scruton, Roger, Modern Philosophy 1 : The Rationalists and Kant, in : Philosophy, a Guide through the subject, edited by ; A. C. Grayling, Oxford Press, New York, 1997, pp. 462 - 463.

(٢) المعجم الفلسفي المختصر، ص ٤٩٤.

(٣) د. علي عبد المعطي محمد، ليبنتز، ص ص ١٤٨ – ١٤٩.

(4) Leibniz, La Monadologie, para. 1 - 6.

مترجمة في كتاب د. عليّ عبد المعطي ، ليبنتز، الملحق، ص ٣٠٧.

وإذا كانت المونادات لا تختلف من حيث الكم فإنها بالضرورة تختلف من حيث الكيف ويسمي ليبنتز هذا المبدأ بمبدأ ذاتية اللامتمايزات Identity of indiscernibles وهو يقول «إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تماماً في جميع الإعتبارات أياً ما كانت فإنهما يكونان موضوعاً واحداً وبمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقاً للمذهب الليبنتزي الذي يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كيفيات مختلفة»[1].

وقسّم ليبنتز المونادات إلى مجموعات ثلاث هي:

أ - **المونادات العارية عن الشعور Unconscious or bare Monads** وتشير لديه إلى الكائنات الحيّة الناضجة المكتفية بذاتها Entelechy لها أفعالها الداخلية وتوصف بالآلية الروحية.

ب - **المونادات الحاصلة علي الشعور Conscious Monads** وهي المونادات الحاصلة على نضج معين وإكتفاء ذاتي خاص وحاصلة على قوة ونشاط، وتتميز عن الأولي في أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديداً وتميزاً عن الأولي، فضلاً عن أن إدراكها للعالم يكون مصحوباً بالذاكرة، فهي أرقي من الأولي وأقل من الثالثة.

ج - **المونادات الشاعرة بذاتها، وهي النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit** وتطلق على الإنسان وعلى العقول العليا، وإن لم يبيّن ماذا يقصد بالعقول العليا، هل يقصد الملائكة أم الله تعالي أم الاثنان؟ وهذه المونادات تستند إلى مبدأين، الأول: مبدأ عدم التناقض الذي يستخدم في البحث عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية، أي يستخدم في عالم الفكر. والثاني: مبدأ السبب الكافي Law of sufficient - reason الذي يستخدم في البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائع أي عالم الوجود[2].

أما الموناد الخالق أو الأعظم أو الله تعالي فهو خالق كل هذه المونادات وهو وحده القادر على إبادتها، يتمتع بأعلى درجات كل الكمالات. كامل القدرة Omnipotence، عليم بكل شيء Omniscience، وعلى الخير الأسمي Ultimate Good.

(١) نفس المرجع، ص ١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٦١ - ١٦٢.

والله تعالي في نسق ليبنتز الفلسفي «قائم الوجود بذاته» روح خالص، وحصوله على القدرات أو القوي الثلاث التي ذكرتها تجعل قوته هي مصدر الخلق، والعقل أساس الماهيات أو الممكنات، والإرادة هي مصدر اختيار أفضل العوالم الممكنة[1].

أدلة ليبنتز علي وجود الله

قدّم ليبنتز أدلته على وجود الله على أساس الأدلة الوجودية (الأونطولوجية) والطبيعية (الكوزمولوجية) وأضاف إليهما دليل الإنسجام الأزلي:

أ - **الدليل الأونطولوجي Ontological Argument**: **هناك دليل على وجود موجود أولي، لا متناه، وكامل صدرت عنه جميع الأشياء الطبيعية وقوانينها** التي تحكمها وهو يقول: «إنه لما كانت هناك حقائق ممكنة أو حادثة قد تحدث وقد لا تحدث فلا بد إذاً أن يكون هناك ثمة أساس ضروري وفعلى وراء إمكان تحقق هذه الأشياء، وهذا الأساس الفعلى لا يمكن أن يقع داخل هذه الممكنات أو الأحداث نفسها مادامت لم توجد بالضرورة، ويري ليبنتز أن أي شيء لا يمكن أن يكون ممكن الحدوث دون أن يكون خارجه موجوداً فعلياً يكون سبباً في صنعه أي الله المونادالأعظم».

ب - **الدليل الكوزمولوجي Cosmological Argument**: ويسمي أيضاً بدليل الإمكان أي إمكان الحدوث Contingency ويعتمد على إمكان إحداث العالم ووجوده، فكل شيء جزئي في هذا العالم «ممكن الحدوث» كما يمكن أيضاً ألا يوجد، فالمنطق لا يجد غضاضة في ذلك، فإذا وجد هذا الشيء الجزئي بالفعل وليس بالقوة فلابد أن يكون هناك «سبباً كافياً» لوجوده، أي لخروجه من العدم إلى الوجود، ويجب كذلك أن يكون هذا السبب الكافي خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة، وهذا السبب الكافي هو «الله تعالي» **فوجود الكائنات الحادثة لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافي إلا في الكائن الضروري الذي يتضمن في ذاته سبب وجوده».**

ج - **دليل الحقائق الأبدية Eternal Truths Argument**: إن وجود الحقائق لابد أن يكون جزء لا يتجزأ من محتويات الأذهان، وبالتالي جزء من

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ١٤٣.

الحقائق الأبدية السرمدية في ذهن الكائن الكامل، والأفكار الواقعية تفترض علة أو سبب لوجودها، ويعبر عنه ليبنتز بقوله:

«من الحق أيضاً أن الله ليس هو مصدر الموجودات فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوي عليه الإمكان من واقع، ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها، وبغير وجوده لن يكون في الإمكانات واقع، ولن يكون فيها شيء ممكن لأنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الإمكانات أو حتى في الحقائق الأبدية، فلابد أن يقوم سبب هذا الواقع على شيء موجود وفعلي وبالتالي على وجود الكائن الضروري».

وتقوم هذه الأدلة على ما يسمي بالإنسجام الأزلي Pre-Established Harmony، ويعني به ليبنتز «أن الله حينما خلق كل موناد كان يضع في حسبانه المونادات الأخري فيصبح كل موناد مرآة حية دائمة لهذه المونادات ومع ذلك فإن كل موناد من هذه المونادات – ما عدا الموناد الأعظم – يمثل موقفاً مختلفاً عن العالم كله وهو قادر على أن يمثل بوضوح وتميز ما يكون قريباً منه من الأشياء مهما كانت ضآلتها، أو تلك الأشياء التي بينه وبينها علاقات بينما يعبر بوضوح عن باقي تفصيلات الكون»[1].

وهناك من يجعل «الإنسجام الازلي» أحد الأدلة على وجود الله بالإضافة إلى الأدلة الثلاثة السابقة[2].

ويلخص لنا روجر سكروتون Roger Scruton موقف ليبنتز من المونادات فيما يأتي من نقاط:

أ – المونادات ليست ممتدة في المكان.

ب – تختلف المونادات بعضها عن البعض الآخر، ولكل موناد خواصه وصفاته أو «محمولاته».

ج – لا يستطيع أي موناد أن يوجد أو يمضي وحده، فكل موناد «معجزة» في ذاته.

---

(١) د. محمد عليّ أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ١٤١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤٥.

هـ - ليست جميع المدركات واعية؛ لأن كل الإدراكات الواعية، أو المدركات الحسية صفات للأرواح العاقلة ولكنها ليست موجودات، وحتي الأرواح العاقلة لها حالات لا توصف بالوعي.

و - ليس للمونادات نوافذ، فلا شيء يصلها من الخارج، ولكن المبدأ الداخلي هو الذي يحركها طبقاً لطبيعتها الفردة، فكل شيء يصدق عليه فكرة الجوهر الفرد طبقاً للمبادئ الميتافيزيقية(1).

٢ - نظرية المعرفة

قام ليبنتز بتوجيه سهام نقده نحو ديكارت بسبب تماديه في الشك المنهجي ولكنه لم يذهب إلى أبعد من النقد، فلم يتفق ليبنتز مع ديكارت في قوله بالشك المنهجي، ولم يوافقه على فرض الشيطان الماكر الذي يعبث بأفكارنا فيطيح بيقينها إلى هاوية الشك المطلق أو اللاإدرية، ولكن ليبنتز رأي أن منهج ديكارت وفروضه غير كافية.

ومن بين ما وجهه ليبنتز نحو ديكارت من نقد قوله:

«إنه كثيراً ما يتضح أن ما يظهر كأفكار واضحة ومتمايزة للناس الذين يصدرون أحكاماً سطحية هي في الحق أفكار غامضة ومضطربة. ويستنتج من ذلك أن مبدأ ديكارت القائل «بأن ما أدركه في وضوح وتمايز في الشيء حقيقي، وبالمقدور جعله محمولاً عديم الفائدة ما لم يضاف إلى ذلك معيار للوضوح والتمايز»(٢).

ويري ليبنتز أن المعرفة إما أن تكون واضحة أو غامضة، والمعرفة الواضحة إما أن تكون مشوشة أو متمايزة، والمعرفة المتمايزة إما أن تكون غير وافية أو تفي بالغرض، وإما أن تكون رمزية أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الإستيفاء والحدسية، أي تكون وافية وحدسية بشكل كامل فضلاً عن وضوحها وتمايزها(٣).

---

(1) (*) Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, p. 463.

(**) Wright, W., A History of Modern Philosophy, pp. 120 - 125.

(***) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص ١٤٤ - ١٤٥.

(****) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص ٥٨.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

وهناك فرق بين معرفة الإدراك الرمزي ومعرفة الإدراك الحدسي، ولكن الأول على الرغم من أننا نلجأ إليه أحياناً إلا أنه لا يكفي، لذلك فالمعرفة الحدسية أكثر كمالاً وأجدر بأن تطلب لذاتها.

كما تتطلب المعرفة الكاملة الإحاطة بكل دقائق الأشياء الموجودة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان ولكنه ممكن بالنسبة لله فقط، لذلك أمكن لنا الوصول إلى المعرفة الكاملة عن طريق «المعاني الأولية»، فالمعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفاً لا أدرياً، إنها ممكنة عقلياً وحسياً وحدسياً، وأنه لا حدود لتلك المعرفة ... إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والحس الذي يخرج عن طريق الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة في العقل تخرج من القوة إلى الفعل. مضافاً إليهما الحدس الذي يستخدم عند ليبنتز في مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة... إن المعرفة واقعية باعتبار، ومثالية باعتبار آخر، فهي واقعية من حيث أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة أو يتمثله في ثناياه، وهي مثالية باعتبار أن كل موناد يحوي في داخله على مبدأ تغيره، وأنه عالم مغلق على ذاته ولا نوافذ له. ومثاليته تلك ذاتية لهذا السبب الأخير، وموضوعية من حيث أن المونادات التي يتمثلها ذلك الموناد العارف إنما هي خارجة عنه لا داخله فيه»[1].

وإذا نظرنا فيما كتبه ليبنتز عن «مبادئ الطبيعة والعناية مؤسسة على العقل» Principe de la nature et de la grâce fondée en raison (1714)، نجد ليبنتز يقول إن النفس الحيوانية عندما ترتقي إلى مستوي الاستدلال فإنها تدخل ضمن العقول، وهي تحتوي على الإدراك الحسي Perception ويمثل إدراك الأشياء الخارجية، وعلى إدراك الإدراك أي الإدراك الواعي Apperception ويمثل إدراك الحالات الداخلية «فالنفوس الحيوانية (العقول) قادرة بالإضافة إلى الحقائق. وباختصار كل ما هو لا مادي، وهي أيضاً ما تجعلنا قادرين على فهم العلم أو المعرفة البرهانية»[2].

والعلم هو المعرفة المطابقة للأشياء الخارجية في الواقع، وهي المعرفة التي لا غموض فيها ولا إبهام، أو المعرفة الواضحة والمتمايزة لجميع العناصر الأولية

---

(١) د. عليّ عبد المعطي، ليبنتز، ص ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢) نفس المرجع، ص ١٦٢.

التي يتألف منها الشيء. والعلم غالباً ما يلجأ إلى التعريف الاسمي للأشياء، وذلك لكي يحدد مفهومها ومعناها، تماماً كما يفعل العالم الرياضي عندما يبدأ بتعريف الأشكال، ولكن التعريف الواقعي، يحدد الخصائص الأساسية للأشياء مما يمكننا من تبين إمكانية «معرفة هذا الشيء[1].

ولقد جعل ديكارت الإنسان محور المعرفة، ولكنه يعرف الأشياء من خلال الله عن طريق «بعض الحكمة» وليس «كل الحكمة»، وفي ذلك يقول ليبنتز:

«العقل الذي يجعل الأشياء موجودة من خلال الله يجعل تلك الأشياء أيضاً معتمدة عليه في استمرار وجودها وفعلها وتستقبل منه باستمرار ما يمنحها بعض الحكمة، أو النقص الذي يبقي في الأشياء فيأتي من كونها محددة ذلك التحديد الضروري والأصلي للكائن المخلوق»[2].

إذاً فطريق المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة ويمكن أن تخرج هذه الأفكار الكامنة إلى العقل عن طريق الإثارات الحسية التي تتضامن مع الحدس للوصول إلى مدينة الله مدينة النفوس الناطقة[3].

مما سبق يتبين لنا أن المعرفة لدي ليبنتز هي معرفة بالحقائق الخالدة Eternal truths وهي معرفة مطلقة تقوم على مبادئ المنطق والرياضيات ووجود الله تعالي، كما تقوم أيضاً على مبدأ اتصال الحقائق، وهو عكس سبينوزا الذي كان يعتقد بأن كل شيء يحدث بالضرورة كما يحدث في الرياضات[4]. ويسميها ليبنتز أيضاً بحقائق العقل Truths of Reason لأنها واضحة وقبلية لا يتطرق إليها الشك، وهي حقائق الواقع Truths of Facts وهي البعدية فلابد من إثبات صدقها إثباتاً تجريبياً.

٢- العالم

بدأ ليبنتز فلسفة الطبيعة أو النظر في العالم وتكوينه أو تأمل الكون وتكوينه بنقده للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور والنظرية الآلية عند

---

(١) د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٥١.

(٢) د. عليّ عبد المعطي، ليبنتز، ص ١٥٠؛ وللمؤلف ، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ١٠٢.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضع.

(4) Wright, A History....., pp. 127 - 128.

ديكارت، وقال ليبنتز في كتابه «نظام جديد للطبيعة واتصال الجواهر»: «عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو، اقتنعت أولا بالنظرية الذرية وبالخلاء لأنها نظرية ترضي الخيال، ولكن تأملاتي الكثيرة دفعتني إلى إعادة النظر، فأتضح لي أنه من المستحيل أن نجد مبادئ الوحدة الحقيقية في المادة وحدها، أو ذلك الذي نتصوره على أنه سلبي، ما دام لن يحتوي إلا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لا نهاية. أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية إلا إذا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال آخر وتختلف تماماً عن النقطة الرياضية .. ولكي أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت إلى الالتجاء إلى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية»[1].

وأمام نقد ليبنتز لكل هؤلاء اضطر إلى أن يقدم تفسيراً مختلفاً للمادة فقال إن المادة ليست جواهر كقطيع الغنم أو كالبحيرة مملوءة بالأسماك. والجواهر المادية في رأيه ليست إلا آلات طبيعية بأرواحها أو بشيء آخر مماثل لتلك الأرواح والتي بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية، فالجوهر مخلوق والمخلوق خاضع لأن يفعل وينفعل أما الله تعالي وحده فهو فعل بحت خلو من المادة.

أما قوي الجسم فهي نوعان: القوي الأوليّة الضرورية للجسم، والقوي التي تعتمد على الأجسام، والقوي العرضية أو المشتقة التي نصف بها الأجسام بأنها متحركة فهي في الواقع تغير في القوة الأوليّة تماماً مثل شكل الجسم الذي يصيب امتداده التغير[2].

وخلاصة موقف ليبنتز من المادة هو أن المادة لديه حية ومتدفقة ومليئة بالنشاط، والنشاط لديه معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقي فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية .. كما أن الطاقة وحدها التي تمثل المقاومة هي حقيقية. أما المكان والزمان فهما ظواهر: الأول ترتيب للترابط والثاني ترتيب للتعاقب، والثالث نتيجة أو أثر للقوة[3].

---

(1) Leibniz, Systéme nouveau de la nature et de la communication des substances, P. 1.

(٢) د. عليّ عبد المعطي، ليبنتز، ص ٢١٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢٥، عن:

- Scruton, Roger, The Rationalists and Kant, PP. 467-468.

ولقد أدي البحث في المادة والعالم بليبنتز إلى أن يتطرق إلى بحث مشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وقد نظر إلى الإنسان باعتباره جسماً، أي جسم مكون من مجموعة من المونادات ترتبط بعضها بالبعض الآخر هذا المركب مكون من موناد مسيطر هو النفس (أو النفس العاقلة) Rational Soul أو الروح Spirit ومن مجموعة أخرى من المونادات التي تكون الجسم أو البدن.

إذاً الإنسان مكون من مجموعتين من المونادات بينهما إرتباط وهذا الارتباط أسماه ليبنتز بـ «سبق التوافق» الذي تحدث عنه في الميتافيزيقا، والذي أدي به إلى التساؤل الشهير وهو : كيف يتحد البدن وهو مادي بالنفس وهي روحية خالصة؟

عندئذ يحاول ليبنتز أن يحل هذا التساؤل بنظريته الميتافيزيقية التي أشرت إليها الآن «بسبق التوافق» Pre-established harmony وأشار في هذه النظرية إلى المثال المشهور بالساعتين الذي أشار إليه من قبل ديكارت والذي استخدمه الله تعالي كأحسن ما يكون لبيان العلاقة بين النفس والجسم. ويقول ليبنتز في المونادولوجيا:

«تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركات، وهاتان المملكتان: مملكة العلل الفعالة ومملكة العلل الغائية متجانستان». فكل من النفس والجسم يتبع كل منهما قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما في سير عمل الآخر، بل إنهما يتلاقيان في إنسجام وتوافق تام[١].

٤ - الحرية الإنسانية ومشكلة الشر

اعتقد ليبنتز بحرية الإرادة الإنسانية، ولكنه يرفض النزعة الحتمية في مجال الأخلاق، فكل إنسان يقرر لنفسه ما يراه، ولكن هناك من الأسباب الكافية في طبيعة الإنسان ذاته تجعله يقرر ما يقرره[٢].

وجميع المونادات لدي ليبنتز تتصرف في الحياة تصرفات تلقائية كما خلقها الله ووضع ذلك في طبيعتها «فالإنسان حر لأنه يختار بين الممكنات بعد

---

(١) انظر: د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٤٥.
- د. عليّ عبد المعطي محمد، ليبنتز، ص ص ٢٢٥ - ٢٣٥ (بتصرف)
- Scruton, The Rationalists, P. 469.

(2) Wright, A History of Modern philosophy, P. 128.

الجهد العقلي المبذول والتفكير المحكم الصائب، ولكن هناك صعوبة في هذا الأمر هو الذي يقدر وجود المونادات منذ البدء، فكيف يتم هذا التقدير مع حرية المونادات؟ [1].

يجيب ليبنتز عن هذا التساول بأن الله تعالي حدد للناس حريتهم كما حدد لهم وجودهم، والحرية منحة من الله للإنسان، ولكن هذه الحرية لا تمنع الإنسان من إرتكاب الخطايا لأن الحرية مع الخطايا أفضل من الافتقار إلى الحرية، مما يمكّن الإنسان من أن يخطئ ويتوب ويعود إلى الحق والصواب. ويحدد ليبنتز أنواع الشرور في العالم علي النحو الآتي:

أ- **الشر الميتافزيقي**: وتمثل في النقص الذي يلاحظه المرء في كل المخلوقات، وهو أمر لامفر منه؛ لأن النقص من لوازم الموجود المخلوق المتناهي.

ب- **الشر الطبيعي**: ويتمثل في الألم الذي يعاني منه أغلب الناسّ، وإذا كان الله تعالى يسمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك .

جـ- **الشر الخلقي**: ويتمثل في الذنوب والمعاصي، ويرجع ذلك إلى حرية الإنسان. وهذه الحرية في حد ذاتها خير، ولكن الشر يأتي من إساءة استخدام الإنسان للحرية الممنوحة له من قبل الله تعالي.

ولكن ليبنتز يتمتع بنظرة متفائلة تجاه مشكلة الشر في العالم، إلا أن هذه النظرة التفاؤلية قد تودي إلى خطأ الإنزلاق نحو التطرف في رؤية الأمور.

كما «يمكن أن نسلم بوجود نوع من النزعة الأخلاقية في مذهب ليبنتز، إذ يكفي القول بوجود علم للأخلاق إذا ما برهنا على وجوده وعلى خلود الروح وأصبح أمرهما ممكناً فإنه يري أن العدالة إذا لم يكن وراءها منفعة خاصة في الحاضر أو في المستقبل إنما تعتبر نوعاً من الحماقة وعلى العكس من ذلك فإن العدالة تستهدف الخير العام أم خير المجتمع الذي يشارك فيه، ويبدو أن نظرية العناية الإلهية عند ليبنتز ستحل مشكلة اتفاق الفضيلة مع المنفعة» [2].

---

(١) د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص ١٢١ .

(٢) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٤٣ .

- وأيضاً: د. محمد عليّ أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ١٥٤ .

٥- المنطق:

اهتم الفلاسفة قبل ليبنتز بالمعاني الكلية وركزوا جل اهتمامهم على أسماء الذوات (جمع الذات) ثم الصفات، وفي نفس الوقت اهملوا البحث في العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، مما أدي إلى ظهور فلسفات مثالية ترى في الكون حقيقة واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد، لأن الكثرة في الأشياء إنما يتصورها الإنسان حين يتصور ما بين الأشياء من روابط وعلاقات، فإذا انعدمت هذه الروابط والصلات والعلاقات، مال الإنسان إلى الوحدة وحتى إذا تصور الفيلسوف المثالي في الأشياء تعدداً وكثرة كما فعل ليبنتز فإنه جعل هذه الأشياء جواهر وأطلق عليها اسم المونادات، ولكنه جعلها لا اتصال بينها، كل منها وحدة لا سبيل إلى اتصالها بسائر الكائنات، كأن كل منها حصن مغلق النوافذ لا يطل منها على شيء خارجه، ولا يطل شيء من الخارج إليه .. [1].

كما رأي رسل أن تمسك ليبنتز الشديد بمنطق الموضوع والمحمول، أدي إلى تأخر البحث في المنطق الرياضي (الرمزي) حوالي قرن من الزمان[2]. وقد توصل في مجال المنطق الصوري الذي اهتم بقضاياه ومحولاته إلى تصور أدق من التصور الأرسطي، فقد رأي ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضي الذي يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا ،فالتحليل - في نظره - يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أي يجب أن يعتمد على مبدأي عدم التناقض والسبب الكافي[3].

ولم يتوقف الأمر بليبنتز عند هذا الحد بل إنه توصل إلى إقامة نسق منطقي استنباطي بعد محاولات عديدة، وجهود متصلة، ففي بداية الأمر رأي إمكان إقامة البرهان على القضية أية قضية باستنباطها من مجموعة تعريفات دون الحاجة إلى مبادئ أو مصادرات. وبعد أن تطورت أبحاثه اقتنع بضرورة البدء بقائمة تعريفات، ومجموعة محددة من المبادئ تستنبط منها المبرهنات التي

---

(١) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٧٣، ص١٥٠.

- وأيضاً كتاب :

Russell, Bertrand, Problems of philosophy, Oxford University Press, London, 1973, P. 147.

(٢) رسل، حكمة الغرب، ص ٩٣.

(٣) د. عليّ عبد المعطي، ليبنتز، ص ص ١٨٣ - ١٨٤.

أسماها قضايا، وهـي قضايا مبرهن عليها، ولجاء إلى استخدام حروف الهجاء رموزاً إلى الحدود فضلاً عن استخدامه علامات الحساب (+، =،#) كثوابت(1).

لقد كان ليبنتز يحلم بإخضاع الحدود التي نستخدمها في تركيب القضايا المنطقية ، لحساب دقيق كالذي نراه قائماً بين الرموز الجبرية في علم الجبر، ولو دققنا النظر في مدي دقة الحساب لاستطعنا أن نعرف إلى أي مدي تحقق لليبنتز حلمه الأثير، فقد أصبح كل جدل يدور حول أية عملية حسابية لا سبيل إلى اختلاف الرأي بشأنها أصبح دون جدوي؛ ولهذا السبب بالذات اعتبر النقاد ومؤرخو المنطق أن ليبنتز مؤسس المنطق الرمزي الحديث، أو على الأقل مبشراً باتجاه جديد أكثر منه واضعاً لأساس إيجابي للمنطق الرمزي(2).

كما اهتم ليبنتز بالقضية التحليلية التي اهتم بها أرسطو وديكارت وريمون ليل من قبل ،وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعبر بوضوح كامل عن كل أفكارنا بالرموز كتلك التي نستخدمها في الحساب مثلاً، فإننا نستطيع السير في كل العلوم تماماً كما نسير في الحساب، وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة عن أفكارنا سوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقاً وكتابة وفهماً. ومن الواضح أننا لو توصلنا إلى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام في جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل إلى نفس الدقة والوضوح اللذان تمتاز بهما الرياضيات، في جميع معارفنا وعلومنا ، (3).

لقد أراد ليبنتز عن طريق دراساته المنطقية أن يضع لنا لغة مثالية تتحرر من اللبس والغموض اللذين ملأ اللغة العادية أو اللغة المثالية تتحرر من كثير من المشكلات التي تثار بسبب اللبس والغموض، وقال ،بالاستطاعة رد جميع الأفكار الإنسانية .. إلى قلة من الأفكار كأوليات Primatives تمكننا من استحداث رموز أخري للدلالة على الأفكار المشتقة .. وفيها سيتسني الاهتداء إلى تعاريف وقيم صحيحة، ومن ثم سيكون من الميسور أيضاً الاهتداء إلى الخاصيات أو

---

(1) د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١، ص ١٣٥.

وأيضاً:

د. محمود فهمي زيدان، المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣، ص ٥٦، ص ٥٩.

(٢) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) د. على عبد المعطي، ليبنتز، ص ١٧٧.

الخصائص التي يمكن البرهنة عليها والتي ستتضمن التعاريف أو تترتب عليها،[1].

وكان من نتيجة أثر ريمون ليل وأثانازي كرتشر Athanase Kircher أن اعتنق ليبنتز فكرة منطق تقوم تصوراته على الماصدق Denotation . واعتقد أنه بواسطة عمليات أوتوماتيكية (آلية) لارتباطات قياسية نستطيع أن نصل إلى الماهية Essence وهذا نتيجة لمنطق يقوم على فكرة الماصدق، ويهمل فكرة المفهوم Intension أو Connotation وكان من نتيجة هذا الاتجاه لدي ليبنتز أن اعتبره المناطقة المبشر الأساسي بالمنطق اللوجستيقي أو المنطق الرياضي أو الرمزي، واشترك مع ليبنتز في هذا التبشير ريمون ليل وهاملتون وبول، ثم ظهر مجموعة من الرواد في القرن التاسع عشر ساهموا مساهمة فعالة في انتشاره وتأسيسه وترسيخ نظرياته وتقدمها منهم كوتيرا Couturat ورسل وبادوا Padoa وبيانو وبيرس Peirce وشرودر Schroder [2] .

وقد ترك ليبنتز تأثيره الواضح على كل من برتراند رسل ولودفيج فتجنشتين وجورج بول. فقد تشابهت الفكرة الأساسية للمذهب الذري المنطقي لدي رسل وفتجنشتين مع ما جاء به ليبنتز. كما اهتم جورج بول بصياغة الألفاظ والرموز بصيغ مختلفة بحيث استطاع أن يستخرج من ملاحظاته لاتصالها وانفصالها قوانين الفكر، شأنه في ذلك شأن العالم الحقيقي، يستعرض جزئيات حقيقية ليلتمس فيها العنصر المشترك بينها فيكون هو قانونها [3] .

فاللغة التي اهتم بها بول (بتأثير ليبنتز) ليست مجرد مجموعة من رموز، بل هي نسق من العبارات التي تجري عناصرها – اتصالاً وانفصالاً– وفق قوانين، هي قوانين الفكر الأساسية التي تتركب بمقتضاها العبارات الكلامية وتتسم بأنها قوانين رياضية بمعني الكلمة، إنها تشبه القوانين التي تتمثل في المدركات الكمية الخاصة التي نتصورها عن المكان والزمان والعدد والمقاييس.

وخلاصة القول إن ليبنتز لم يرض عن المنطق البرهاني التقليدي ورأي أنه مفيد فقط في حالة إثبات الحقائق المعروفة من قبل، وبالتالي فهو لا يستخدم في

---

(١) رينشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص ٥٥.

(٢) د. على سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتي عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٥، ص ٣٣.

(٣) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص ١٧٩

اكتشاف حقائق جديدة، لهذا أراد أن يجد منطلقاً جديداً يسهم في الوصول إلى حقائق جديدة ومفيدة في آن واحد، ولذلك وضع ما أسماه بالنسق الكلي الموحد والذي يكون بمثابة دراسة التركيبات الممكنة للتصورات، وهذا النسق يمكنه تمحيص الحقيقة كما لو كانت مشكلة رياضية، وهو ما يمكنه أيضاً أن يتضمن الحقائق القبلية والمعارف الواقعية الجديدة التي تساعد على تحقيق حلم ديكارت في الوضوح والتمايز[١].

تعقيب

لم يزد ليبنتز شيئاً كثيراً على آراء المدرسة العقلية، وإن كانت له بعض الإضافات المؤثرة، فقد بيّن المذهب العقلي تبياناً منطقياً، ومضي به إلى نتائجه المحتومة، وأهم هذه النتائج نظرية ليبنتز في الحرية ، فقد أظهر تمسكاً بها أشد من تمسك ديكارت بها ، فضلاً عن استفادته من الرياضيات، فإذا كان ديكارت قد اكتشف أسس الهندسة التحليلية، فإن ليبنتز أسس المنطق الرياضي، بالإضافة إلى أنه أسس ما سميّ في تاريخ الفكر الفلسفي بالنزعة الروحية التصورية فتقدم بها أكثر من مالبرانش، كما يرجع إليه الفضل في تأسيس النظرية الفيزيقية الديناميكية ، أي نظرية الطاقة، والتي ترد الأجسام إلى «مراكز قوة» أو كهرباء[٢].

ولكن - على الرغم من هذه الإضافات المحمودة - فإن نسق ليبنتز الفلسفي احتوي على بعض التناقضات مثل الاعتقاد في الحرية البشرية والإنسجام المسبق فضلاً عن حرية الإختيار الإلهي، ونزعة الله الطبيعية لإختيار الأفضل ، كما أن هناك تناقضات أخري يشترك فيها ليبنتز مع عدد كبير من الفلاسفة الذين أخفقوا في التوفيق بين الضرورة والحرية، أو بين القدرة الإلهية اللامتناهية ووجود الشر في العالم[٣].

---

(١) نفس المرجع، ص ص ١٧٩ - ١٨٠.
وأيضاً: د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة، ص ١٢٤.
وأيضاً: Saw, R.L., Leibniz, P. 168.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٤٠.

(٣) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ١٤٩.

وهناك جوانب إيجابية في فلسفة ليبنتز مثل استطاعته وضع مفاهيم أساسية للعلم ما زالت صحيحة حتي الآن «فتعريف ليبنتز للمادة من حيث هي مظهر لمراكز الطاقة ينسجم مع مفهوم الفيزياء الحديثة للمادة. كما أن مفهوم المكان عند ليبنتز من حيث هو تشابك وجهات النظر المختلفة هو إلى جانب نظرية أينشتين أقرب منه إلى نظرية نيوتن، إذ ليس المكان الموحد عند ليبنتز أينشتين إلا تركيباً عقلياً من المكان الإدراكي[1].

ونتساءل مع إيتان جيلسون بعد مرور كل هذه السنوات على انتشار فلسفة ليبنتز. ما الذي يتبقي من مذهبه وفلسفته لو أننا حذفنا منها العناصر النصرانية؟ حتي مشكلته الأساسية التي دارت حولها فلسفته وهي مشكلة أصل الأشياء. وخلق الكون بواسطة إله حر وكامل، وفي نهاية مشواره الفلسفي يبرر العناية الإلهية بالإلتجاء إلى الإنجيل فقط وليس بالرجوع إلى أدلة عقلية أو فلسفية، ويقول ليبنتز في ذلك: «لم يعرف الفلاسفة القدامي إلا القليل عن هذه الحقائق، يسوع وحده هو الذي عبر عنها بطريقة إلهية، وبطريقة واضحة جداً. ومألوفة للغاية، لدرجة أن أبسط العقول تستطيع إدراكها، كما أن إنجيله غيّر تماماً وجه الأرض»، ويتساءل جيلسون هل هذه كلمات رجل كان يعتقد أنه خليفة لفلاسفة اليونان دون أن يتوسط بينه وبينهم شيء سوي الفراغ..؟ [2].

إن ليبنتز لم يستطع حل هذه المشكلات الفلسفية بالرجوع إلى نشاط العقل فقط أو حتي نشاط العقل والدماغ معاً، أو بالرجوع إلى الأدلة العقلية أو الفلسفية لذلك أرجع الحل برمته إلى «يسوع» كما يقول، وهنا تواجهنا مشكلة من المشكلات اللاهوتية العميقة لأن ليبنتز وبقية فلاسفة أوروبا قدموا أدلة على وجود الله وأرجعوا العلم الكلي لله والقدرة الكاملة لله والكمال وحده جعلوه لله اللامتناهي، وهنا أتساءل أي إله هذا الذي يتكلمون عنه، هل هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، أم يتحدثون عنه بوصفه السيد المسيح الذي ألهوه وما هو بإله، والذي يقول عنه الله تعالي في كتابه العزيز «إن مثل عيسي عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (آل عمران، ٥٩).

---

(١) نفس المرجع، ص ١٥٠.

(٢) إيتان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص ص ٢٦ - ٢٧.

هذا الخلط الذي بين الله تعالي ورسوله الكريم السيد المسيح عيسي ابن مريم الذي أرسله إلى بني إسرائيل يدعوهم إلى عبادته بإعتباره الله الواحد الأحد الذي خلق كل شيء فأحسن،خلقه، وقدّر كل شيء بحساب شديد لا يستطيعه إلا الله تعالي، هذا الخلط أدي إلى اضطراب آراء الفلاسفة في مجال الدين ومجال الأخلاق أحياناً، ولو كانت أفكارهم واضحة ولم يخلطوا بين الله تعالى وبين خلقه ومن بينهم رسوله الكريم عيسي ابن مريم الذي أنكر أمام الخلق جميعاً، وشهد شهادة صدق أمام الله تعالى رب العالمين شهادة باقية إلى يوم الدين أوردها الله تعالي في كتابه الكريم «القرآن الكريم» عندما قال :

«وإذا قال الله يا عيسي ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد». (المائدة - الآيات ١١٦ - ١١٧).

كما أدي هذا الخلط إلى سوء فهم للفلسفة ورفضها لدي كثير من المجتمعات الإسلامية بإعتبارها أفكار تدعو إلى الكفر وأنها تنأي عن أصول ومبادئ الإسلام الحنيف، وأنها أساءت فهم رسالات الله تعالي التي أرسلها إلى البشر كافة في جميع العصور التي مرت بالإنسان على الأرض منذ آدم عليه السلام، وحتي ختمها الله تعالي برسوله الكريم محمد ﷺ، النبي الخاتم المبعوث رحمة إلى العالمين كي يهديهم إلى صراط الله العزيز المستقيم.

ولقد استفاد ليبنتز من الاكتشافات العلمية الجديدة في عهده مثل اكتشاف أنطون فان ليفنهوك Leeuwenhoek (١٦٣٢ - ١٧٢٣) العالم الهولندي لوجود كائنات مجهرية دقيقة رسّخت في ذهن ليبنتز فكرة الذرة الروحية أو المونادات التي انحدرت إليه عن طريق فلاسفة اليونان ديموقريطس ولوقيبوس وأبيقور، فضلاً عن فلاسفة الشرق الإسلامي وأقصد بهم الأشاعرة، وإن لم يشر ليبنتز إليهم كعادة مفكري الغرب في إنكار فضل المسلمين عليهم خاصة في فترة العصور الوسطي، ويقول ليبنتز في كتابه الأساسي «المونادولوجيا» (الفقرة ١٦)

«... إن أقل جزء من المادة يحتوي على عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والإنتليخيات والنفوس»[1].

وهناك تشابهاً واضحاً بين كل من ديكارت وليبنتز في بعض الأفكار واختلافات في أفكار أخري، فهما - على سبيل المثال لا الحصر - يتشابهان في اجلال قيمة العقل مما جعل النقاد يلحقونهما بالمدرسة العقلية دون سواها، واهتما بالروح مما جعلهما ينزعان نزعة روحية تركت تأثيرها فيمن أتي بعدهما خاصة برجسون صاحب الاتجاه الروحي في الفلسفة المعاصرة - فلسفة القرن العشرين - وأخيراً اهتم كل منهما بالبحث عن إله وتقديم براهين عقلية ووجودية وكونية على وجوده.

وترك ليبنتز تأثيره على من أتي من بعده من الفلاسفة والعلماء أمثال العالم الانجليزي السير آرثر إدنجتون (١٨٨٢ - ١٩٤٤) Eddington عالم الطبيعة والفلك الذي اعتقد في إمكان تفسير الظواهر المادية عن طريق الوقائع العقلية لعجز المادة عن تقديم تفسيرات تصف مضامين الوعي أو الوجدان.

هذا بالإضافة إلى تأثيره على علماء النفس ورجال الدين بسبب اهتمامه بالروح وإضفاء طبيعتها على الحقائق الواقعية وساعد على ظهور المذهب النفسي الشامل Panpychism[2].

وأخيراً فإن فلسفة ليبنتز - بوجه عام - هي فلسفة تحاول التوفيق بين مختلف الاتجاهات والنزعات مما ساعده على تكوين مذهب فلسفي ونسق ميتافيزيقي شبه متكامل.. وقد بدأت نزعته التوفيقية بالتوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، فضلاً عن جمعه بين فلسفة أرسطو البحثية وفلسفة أفلاطون الذوقية، وحاول كذلك أن يوفق بين نزعة مادية متمثلة في فكرة الذرات وبين اتجاه روحي متمثلاً في بعض أفكار فلاسفة اليونان الروحيين (مجازاً) وفلاسفة المسلمين خاصة الأشاعرة، وجمع كذلك في ذاته بين رجل السياسة الذي يسعي لنيل الدنيا وبين موقف الرجل الذي يتسامي على ماديات الحياة وجمع في المعرفة بين اتجاه عقلي واتجاه حسي واتجاه حدسي ذوقي كان موفقاً فيه إلى حد بعيد، وأخيراً جمع ليبنتز في شخصيته بين رجل الفكر والعلم الإيجابي وبين الرجل المتعصب الاستعماري السلبي.

---

(١) د. محمود حمدي زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ١٤٤.

(٢) نفس المرجع، ص ١٤٦، وكذلك د. عليّ عبد المعطي محمد، ليبنتز، ص ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

الباب الثالث

المذهب التجريبي



الباب الثالث
المذهب التجريبي

مقدمة عامة

يعني مصطلح التجريبية Empiricism وهو من اللفظ اليوناني empeiria ويعني الخبرة أو التجربة experience لو أن كلمة الخبرة Experience تنسب للإنسان، بينما تنسب كلمة التجربة Experiment للتجارب المعملية وهي خاصة بالأشياء المادية، كما يعني استخدام المناهج الموضوعية على أساس التجربة وليس على أسس نظرية. ولكن المصطلح يستخدم بطريقة مختلفة في مجال الفلسفة فهو يشير إلى النظرية الفلسفية التي تري أن كل معرفة مشتقة من التجربة ومن الحواس، ولذلك اختار لها وليم جيمس اسماً آخر هو « التجريبية الأصيلة » Radical Empiricism (١) .

والتجريبية اتجاه في نظرية المعرفة، يرد المعرفة إلى التجربة الحسية (الأحاسيس والإدراكات الحسيّة) . وتقابل النزعة العقلية Rationalism من حيث فهم ماهية المعرفة. وتبعاً لهذا المدلول، الذي يتضمن مفهوم التجربة، يفرق بين التجريبية المادية والتجريبية المثالية. فالتجريبية المادية تفهم التجربة على أنها حصيلة تأثير أشياء العالم الخارجي وظواهره على حواس الإنسان، أما التجريبية المثالية فتقتصر فيها التجربة على جملة الأحاسيس، والتصورات ، وتنفي أن يكون العالم الموضوعي مصدراً للتجربة (٢) .

ويعد المذهب التجريبي الحسي sensationalism من أقدم المذاهب في تاريخ الفكر الفلسفي ظهر عند اليونان ممثلاً في مذهب الذريين Atomists لدي لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور الذين فسروا العالم تفسيراً ميكانيكياً دون التفسير الغائي. كما أنهم ردوا المعرفة إلى الحس بإعتبار أن « الأحاسيس الصادقة بذاتها

---

(1) Bedford, Errol, Empiricism, in : The concise Encyclopedia of Western philosophy and philosophers, p. 88 .

(٢) المعجم الفلسفي المختصر ، ص١٠٨ .

هي الأحاسيس التي تنطلق من الواقع الموضوعي ، ومنشأ الخطأ هو تفسير الأحاسيس، وقد عرفوا الإحساس بأنه تدفق مستمر للجزئيات الدقيقة يزاح من سطح الأجسام ويخترق الحواس فيحدث فيها صور الأشياء ، [1] .

ولقد قامت التجريبية المادية بدور مهم في التصدي للاهوت والنزعة المدرسية في القرون الوسطي اللذين كانا يقفان عائقاً أمام العلوم التجريبية. وتطورت التجريبية بعد توماس هوبز وجون لوك وتلميذه الفيلسوف الفرنسي كوندياك Condillac على أرضية مثالية لدي بركلي وهيوم .

وتوصلت التجريبية إلى نتيجة مؤداها أن الإنسان ليس كائناً فعالاً، محوراً للكون، وإنما تعتبره موضوعاً سلبياً للتأثيرات الخارجية أو كائناً متقوقعاً في عالم أحاسيسه الشخصية أو الذاتية [2] .

وقد بدأت النزعة التجريبية في الظهور عندما لم يرق المذهب العقلي في نظر الحسيين والتجريبيين من الفلاسفة . فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله، فقد رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة، والمبادئ العقلية البدهية، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء إلا اكتساباً، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبدهيات المنطقية، وصرحوا بأن هناك حدوساً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وبالتالي ردوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة، مع خلاف طبيعي ومنطقي بينهم في تفسيرها [3] .

وعندما بدأت النزعة التجريبية تأخذ مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث نظر فلاسفتها من الانجليز أمثال لوك وبركلي وهيوم إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل Analysis ، فلو قمنا باستبعاد ما كتبوه في علم النفس ،

---

(1) د. راوية عبد المنعم عباس، جون لوك : إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧، ص١٠ .

(2) المعجم الفلسفي المختصر ، ص١٠٩ .

(3) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية، القاهرة ، الطبعة السابعة، ١٩٧٩، ص٣٤٨ .

نجد أن بقية آرائهم عبارة عن تحليلات لطائفة من المعاني كما يقول ألفريد جيلز إير في كتابه « الفلاسفة التجريبيون الانجليز » British Empirical Philosophers إن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمي في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة، كما سبق وذكرت في بداية هذه المقدمة العامة، والمفروض في نظرية المعرفة أنها تحلل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والإعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات [١] .

لقد اعتقد التجريبيون أن المعرفة لا تأتي عن طريق التأمل المريح في الفضاء العريض ولكنها تأتي إذا خرجنا من مكاتبنا المريحة إلى العالم الخارجي والنظر فيه باستخدام حواسنا الطبيعية والصناعية مثل الأدوات التي تجعل لحواسنا الطبيعية التي منحنا الله تعالي إياها بعداً أكبر وأبعد، وهي الوحيدة القادرة على مدنا بالمعلومات عن المادة المتغيرة ولكنهم يخطأون عندما يستنتجون نتائج نظرية المعرفة من مجموعة من النماذج المعرفية الصورية الثابتة ، فهي إذاً مجرد معرفة تقوم على التحليل بفضل ما لدينا من تعريفات للمصطلحات التي ترد إلينا من الخارج [٢] .

فقد اهتم الفلاسفة التجريبيون بتحليل الأشياء المادية التي اعتقدوا أنها توجد مستقلة عن إدراكنا لها، وبالطبع فإن اعتقادهم هذا لا يتفق دائماً مع الموقف الإنساني العام. فخصائص الأشياء المادية ليست هي نفس الخصائص التي ندركها إدراكاً حسياً، فالقضية التجريبية الصادقة تعبر عن العلة الموجودة في إحساساتي الخاصة بالصفات الأولية والثانوية مثل اللون والشكل ونحو ذلك من مجموع الصفات الخاصة بالجزئيات [٣] .

---

(١) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، ص٣٤ .

(2) Grayling, A. C., The Empiricists, in : Philosophy, a guide through the subject, p. 486 .

(٣) ألفريد جيلز إير ، المسائل الرئيسة في الفلسفة ، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، ص٥٩ .

وبهذا تختلف نظرة الفيلسوف التجريبي عن نظرة الفيلسوف العقلي الذي يقيم أنموذجه الفلسفي عن المعرفة على أساس نظام الاستنتاج السائد في الهندسة والمنطق حيث توجد المعرفة التي نسعي إليها مسبقاً في المبادئ الأولية والحقائق الواضحة بذاتها self - evident truths أو التعريفات definition التي تؤدي بنا إلى المعرفة اليقينية. فإذا كانت المعرفة العقلية معرفة قبلية بشكل ما من الأشكال، فإن المعرفة التجريبية معرفة بعدية تعتمد على العلم الطبيعي وما يصاحبه من ملاحظات وتجارب تعد مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة، بل ومكوناً أساسياً من مكونات هذه المصادر [1] .

وقد نتج عن هذه المواقف التجريبية لأصحابها عدة نتائج إشكالية منها ما يتعلق بالمحتوي، ومنها ما يتعلق بتعبيرات اللغة وألفاظها ومعانيها وما تشير إليه في الواقع، مما ميّز بين نوعين من التجريبية، الأولي : تتعلق بالتجربة التي تعد مصدراً للتصورات الإنسانية، والثانية : تتعلق بضمان شرعية ومصداقية هذا الاتجاه التجريبي نفسه .

وهذا ما سوف يتم إلقاء الضوء عليه في الفصول الآتية من هذا الباب.

(1) Grayling, A. C., The Empiricists, p. 487 .

الفصل الأول
جـــون لـــوك
John Locke
١٦٣٢ - ١٧٠٤

مقـدمـة

لم يكن جون لوك هو أول فيلسوف تجريبي بل سبقه إلى هذه النزعة فلاسفة آخرون مهدوا له الطريق وبصّروه بالمنهج الذي يجب عليه اتباعه للرد على فيلسوف الأفكار الفطرية في العالم الغربي « ديكارت » . وكان من بين الذين مهدوا له الطريق بعد إرهاصات المذهب في العصر اليوناني فرنسيس بيكون وتوماس هوبز .

وفرنسيس بيكون (١٥٦١ – ١٦٢٦) Francis Bacon فيلسوف انجليزي من أسرة عريقة، كان يتمتع بمواهب فذة رفيعة المستوي بينما لم تكن أخلاقه على نفس مستوي أفكاره واسهاماته الفكرية، ترك لنا مجموعة من المؤلفات المهمة مثل : تقدم العلم Advancement of learning . وهو كتاب في قيمة العلوم ونموها ، نقد فيه العلوم في عصره، وعرض تصنيفاً للعلوم، وتنبأ بنتائج مهمة. و « المنطق الجديد » Novum Organum أي الأداة الجديدة، عرض فيه منهجه العلمي الجديد البديل لمنهج أرسطو العقيم في القياس. و«أطلنتس الجديدة» New Atlantis وهو كتاب في السياسة المثلي كتبه على غرار كتاب الجمهورية لأفلاطون والمدينة الفاضلة لتوماس مور بالإضافة إلى مجموعة من المقالات المختلفة في السياسة والأدب والاجتماع والأخلاق أطلق عليها اسم « المقالات » Essays وأخيراً كتاب « أحكام القانون » Maxims of law .

وكانت اسهامات بيكون في مجال العلوم إسهامات محمودة فقدّم تصنيف العلوم متأثراً في ذلك بأرسطو ثم بالفارابي. واهتم في منطقه بوصف الخطوات الطبيعية للعلم ، وكان كتاب المنطق الجديد علامة مهمة في مجال الدراسات المنطقية كما كان معارضة واضحة لمنطق أرسطو ونظريته في القياس، وفي

نفس الوقت مهّد به السبيل أمام الإنسان لكي يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لمصلحته، فضلاً عن التنبؤ وهو من أهداف العلم الأساسية (١) .

أما توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) فقد اتجه في فلسفته وفكره اتجاهاً مادياً بسبب إعجابه بالهندسة وتأثره بالمنهج الحسي عند اليونان، فالمادة لديه هي أساس كل الظواهر المادية الموجودة على الأرض، كما أن الحركة هي أساس كل تغير يحدث، وقال بأن لكل علة معلول لذلك كانت الفلسفة لديه هي المعرفة الناجمة عن العلل، والمعرفة بالعلل يتم عن طريق معلولاتها.

أما مصدر المعرفة الإنسانية فهي الإحساسات، فكل تصور في العقل البشري مصدره الحواس الأساسية ويتم ذلك - بحسب رأي هوبز - عن طريق ضغط موضوع المعرفة في الخارج على العضو الحاس بطريقة مباشرة كاللمس والذوق أو بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم .

كما ساهم أيضاً في مجال الفكر السياسي بآراء مهدت السبيل أمام من جاء بعده من مفكرين، وقد تناول في موضوعات الفكر السياسي عناصر أساسية مهمة مثل الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي، والسيادة، والحرية، وشكل الحكومة.

وكان لتوماس هوبز آثاره وتأثيراته على تاريخ الفكر الفلسفي الحديث برمته، كما ووجه بأجيال اعترضت على فلسفته الحسية، وقاموا يحاولون دحض آراء أتباع هوبز The Hobbists . أما إسهاماته في مجال المذهب التجريبي الانجليزي فكانت عظيمة إلى أبعد الحدود (٢) .

لقد مهّد كل من فرنسيس بيكون وتوماس هوبز بما قدماه من أفكار وما تركاه من كتب الطريق أمام جون لوك لكي يضع بصمته على تاريخ الفكر الفلسفي الحديث وحتى اليوم إما بالاتفاق أو بالاختلاف معه.

---

(١) انظر :

Wright, W., A History of Modern Philosophy, pp. 39 - 51 .

** د. محمد على أبو ريان ، الفلسفة الحديثة ، ص٢٩ وما بعدها .

(2) Ibid., pp. 66 - 67 .

أولاً : سيرة حياة لوك

« كتب جون لوك عن مولده يقول : « ما كدت أحس بوجودي حتى وجدتني في زوبعة » . وقد هبت الزوبعة في بلدة رنجتون الصغيرة، إلى الشمال من سومرست شير. وكانت في الواقع زوبعة عاصفة بل كانت إعصاراً من الاضطراب السياسي اجتاح ريف انجلترا المشمس. منبعثاً من هويتهول. ذلك أن الملك شارل الأول - الأول في التعصب والخيلاء والطغيان - قد حل البرلمان الانجليزي، وحاول أن يحكم وحده. وجاوز نطاق النظريات، ذلك الصراع المروع بين الحق المقدس للملوك ، والسلطان المقدس للحق. كان وقتاً أزهقت فيه النفوس ، وحطمت الرؤوس » [1] .

ولد جون لوك في ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ (وهو نفس اليوم الذي ولد فيه سبينوزا) في مدينة رنجتون Wrington بمقاطعة سومرست Somerset بانجلترا ، في أسرة معروفة بمركزها السياسي حيث كان والده محامياً كبيراً من جماعة البيوريتان (المتطهرون) Puritans ، تزوج من أجنس كين Agnes Keene عام ١٦٣٠ وهي تكبره بحوالي عشرة سنوات ولكنها كانت على خلق كريم وورع وتقوي اشتهرت بها نساء كثيرات في ذلك الزمان، ولكنها لم تعش طويلاً وماتت تاركة وراءها ابنها الوحيد الذي تولي أبوه تربيته ورعايته ، فنشأ حازماً، يقظ الضمير ، معتدل الشخصية [2] .

قضي لوك طفولته في سومرست. وفي الرابعة عشرة أرسله أبوه إلى المدرسة الثانوية واستمر يدرس بها أربع سنوات ثم التحق بجامعة أكسفورد . ومن مذكرات لوك يتبين لنا أنه لم تعجبه الدراسة بها لأنها كانت تدرس لطلابها الفلسفات القديمة أو التقليدية والوسطي، وعلى الرغم من ذلك أحب الفلسفة لسبب بسيط هو أنه في أوقات فراغه كان يقبل على قراءة كتب ديكارت فأعجب به لوضوح فكره وفضله على الفلاسفة الذين تعلم عليهم في الجامعة، ولا يعني

---

(١) هنري ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي ، ص١٤٠ .

(٢) د. راوية عباس، جون لوك، ص١٥ .

وأيضاً : د. زكي نجيب محمود ، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩ ، ص١٣٠ .

ذلك أن لوك كان مؤمناً بكل ما قاله ديكارت . فقد ثار عليه ثورة قاسية – كما سنري– ولكن من الحقائق الثابتة أن ديكارت أثّر فيه أيّما تأثير .

حصل لوك على درجة الليسانس من أكسفورد بعد أربع سنوات، ونال درجة الماجستير بعد ذلك بسنتين، وأصبح مدرساً للغة اليونانية في الجامعة ثم أصبح مدرساً للميتافيزيقا، وأثناء تلك الفترة أحس بميل شديد لدراسة الطب، وكان له ذلك عام ١٦٧٤ حيث قبلته أكسفورد لتحضير رسالة الدكتوراه في الطب. وقد ثبت نفسه طبيباً ناجحاً لكنه لم يأخذ الطب مهنة له.

ومن سوء حظ لوك أنه لم يستمر في طريقة البحث الفلسفي، فقد جذبته الاتجاهات السياسية واختاره وزير الخارجية ليرأس بعثة دبلوماسية إلى ألمانيا، وبعد شهرين عادت البعثة تجر أذيال الفشل، فصمم على ترك الوظائف الدبلوماسية ليسكن في جامعة أكسفورد ويواصل أبحاثه الفلسفية. وكانت محنة لوك معقدة فلما أحس ذلك غادر لندن عام ١٦٧٥، وأقام بفرنسا وعولج بها، وبعد شفائه استقر فترة في باريس مما مكّنه من مقابلة تلاميذ ديكارت ومريديه ، وتركت هذه الزيارة والإقامة المؤقتة تأثيرها البالغ عليه .

وبعد أن عاد من فرنسا إلى انجلترا كانت الخلافات الأهلية على الأسرة المالكة في قمتها ، ورأي أن دور النشر لا تسمح بنشر الكتب التي لا تتضمن الإخلاص والولاء للنظام الملكي، فسافر إلى هولندا واستقر بها، وهناك عكف على تأليف أول وأهم كتبه وهو « مقال في العقل الإنساني » ، واستمر في تأليفه ١٥ سنة، وفي بعض المصادر الأخري يقال ٢٠ سنة.

وكانت اهتمامات لوك متعددة فلسفية وطبية وسياسية وغيرها من الاهتمامات البشرية .

ومات لوك نتيجة الضعف الذي كان يعانيه من مرض الربو في ٢٨ نوفمبر عام ١٧٠٤ .

ثانياً : مؤلفات لوك

ترك لنا جون لوك ميراثاً عقلياً في موضوعات شتي منها نظرية المعرفة، والسياسة، والأخلاق، والتربية واللاهوت .

ومن أهم مؤلفات لوك الآثار الآتية:

١- مقالة في العقل البشري (الإنساني) ١٦٧١

An Essay Concerning Human Understanding .

وكانت المسودة الأولي بعنوان :

An Early Draft of Locke's Essay, together with excerpts from his journals .

أما المسودة الثانية للمقالة فقد ظهرت عام ١٦٩٠ تحت عنوان :

An Essay Concerning the Understanding Knowledge, opinion and assent.

٢- مقالة تتعلق بالأصل الحقيقي واستمرار ونهاية الحكومة الأهلية

An Essay Concerning the true Original Extent and of Civil Government.

٣- بعض الأفكار عن التربية ١٦٩٣ و١٦٩٥

Some thoughts concerning Education.

٤- كيف يعمل العقل ؟

Of the Conduct of the Understanding.

٥- روح التسامح ١٦٩٢

The Spirit of Toleration.

ظهرت باللغة اللاتينية وترجمت عام ١٦٨٩ ، ونشر رسالة ثانية في التسامح عام ١٦٩٠ ثم ثالثة عام ١٦٩٢ .

٦- معقولية النصرانية ١٦٩٥

Reasonableness of Christianity.

وله في ذلك دفاعان عن رأيه ، ظهر الأول عام ١٦٩٥ First Vindication بينما ظهر الثاني في عام ١٦٩٧ Second Vindication .

٧- رسالتان عن الحكومة ١٦٩٠ (١٦٩٤)

Two Treatises on Government

وتضم موضوعات سياسية وثورية ، دفعته لكتابتها الأحوال السياسية وخبرته في العمل السياسي.

٨- تاريخ البحث

Historia On quistionis.

٩- بعض الإعتبارات لنتائج انخفاض الاهتمام ورفع قيمة المال .

Some Considerations of the Consequences of the lowering of Interst and Raising of the value of Money.

١٠- دراسة لرأي مالبرانش في رؤية الأشياء في الله – ١٧٠٦ .

An examination of Malebranche's opinion of seeing all things in God.

١١- بحث في المعجزات ١٧٠٦.

A Discourse on Miracles

١٢- ذكريات تتعلق بحياة شافتسبري ١٧٠٦ .

Memories Relating to the life of Antony First Earl of Shaftesbery.

١٢- الآثار الباقية من جون لوك ١٧١٤ .

The Remains of John Locke (1) .

ثالثاً : نسق لوك الفلسفي

يقول ڤولتير Voltaire « إن هناك كثيرين تحدثوا وكتبوا قصصاً رومانسية عن الروح، ولكن لوك وحده -هرقل الميتافيزيقا- هو الذي كتب تاريخها » (٢).

وقد شرع لوك في الكتابة في الموضوعات الفلسفية عندما قرأ فلسفة ديكارت ووجد أن مشكلته هي إقامة فلسفة تقر المعتقدات النصرانية على أساس ميتافيزيقي، بينما كانت مشكلة لوك هي « نظرية المعرفة » . فالمعرفة بوجه عام هي « جملة ما يوجد في ذهن الإنسان من أفكار، وهي تقوم على أساس

---

(١) انظر : * د. عزمي إسلام، جون لوك، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص٢٢١ .

** د. راوية عباس، جون لوك، ص ص٢٨ – ٣١ .

(2) Grawling, A. C., The Empiricists, p. 487 .

الواقع الخارجي وليس من الضروري أن تقوم على أساس هذا الواقع، لذلك تعد اللغة شيئاً ضرورياً بالنسبة لاستكمال تحليلنا للمعرفة ، [1] .

ولكن مشكلة لوك التي ناقشها في نظرية المعرفة هي هل يكتسب الإنسان معرفته بالحواس فقط أم بأفكار عقلية مجردة Abstract فقط أم بمزيج منهما ؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شيء عن أي شيء - كما أدعي ذلك أرسطو مثلاً - أم أن للإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعرف بعض الأشياء ولكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخري ؟ وما هي تلك الأشياء ؟ هل المعرفة حسيّة خادعة، لا يوثق بها أم أنها الأساس الأول لكل معرفة إنسانية، وإذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة اليقينية ؟

الإجابة عن كل تلك التساؤلات هي الفلك الذي دارت حوله مشكلة لوك وحاول أن يجد إجابات لها في ثنايا مناقشاته لفلسفته .

١- نظرية المعرفة

تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بما أسماه «نظرية الأفكار» نوجزها فيما يأتي:

أراد لوك أن يرد بنظرية الأفكار على نظرية أخري رآها خاطئة تتلخص في أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك (بكسر الراء) والشيء المدرَك (بفتح الراء) . أو بين الذات العارفة والأشياء المعروفة، إنني أنظر إلى المنضدة التي أمامي - على سبيل المثال - فأدرك أنني أراها أو ألمسها وأسمي هذا الإدراك إدراكاً مباشراً، لا واسطة بيني وبين الشيء الذي أمامي أو الذي أدركه .

ولكن نظرية لوك في الأفكار ترفض النظرية السابقة ويري لوك أن العلاقة المعرفية علاقة ثلاثية...، فهناك عقل مدرك وهنالك أفكار في ذلك العقل تمثل أو ترمز إلى الشيء المادي الموجود في العالم الخارجي، ثم هنالك أخيراً ذلك الشيء المادي في الخارج المراد إدراكه .

ويريد لوك « أن يقول إنني حين أدرك شيئاً مادياً لا أدركه مباشرة وإنما أدركه بطريق غير مباشر ، أدركه عن طريق أفكاري عنه، هذه الأفكار هي ما

---

(١) د. راوية عباس، حون لوك، ص١٨ .

أدركه مباشرة، أي أن الفكرة عند لوك هي الواسطة بيني وبين عالم الأشياء ونحن على يقين منها، إذاً فمعرفتي للعالم معرفة استدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس .

أ- هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية

عندما نقرأ أو نسمع عبارة الأفكار الفطرية Innate Ideas فإنه يتبادر إلى أذهاننا نظرية ديكارت، ولكن نظرية الأفكار الفطرية لها مفهومات متعددة بتعدد القائلين بها .

يقول التعريف الشائع لهذه النظرية أن الطفل يولد وقد ثبت في عقله عدد من الأفكار يستخدمها أصولاً لتفكيره وسلوكه، والنظرية حسب هذا التعريف لها صورتان ، صورة نادي بها أفلاطون Plato ، وأخري نادي بها ديكارت .

أما أفلاطون فكان يعتقد أن الإنسان قبل أن يولد وينتشر على هذه الأرض كان يعيش بروحه في عالم المثل بلا جسم ، وكان يتجول فيدرك ويتصور ويكتسب طائفة من المعلومات تتعلق بالقيم والكليات، القيم الخلقية والدينية كالصدق والكذب، والخير والشر، والأمانة والخيانة، والتقوي والفساد، والعدالة والمساواة، ونحو ذلك .

وكان يدرك أيضاً الأشياء المادية مثل الشجر، والنباتات، والحيوانات، والجمادات فلما قدر للإنسان بعد ذلك أن ينزل إلى الأرض ويحل به بدن، أصبح كلما رأي شيئاً جزئياً يتذكر مثاله الأصلي الذي رآه من قبل في عالم المثل، وذلك معني قول سقراط Socrates إن « العلم تذكر والجهل نسيان » أي العلم تذكر للمثل والجهل نسيان لهذه المثل .

أما الصورة الثانية فهي الصورة الديكارتية التي يقول فيها ديكارت أن الطفل يولد وقد وضع الخالق في عقله عدداً من الأفكار والتصورات والقيم يسير تبعاً لها حين يكبر وينضج، ومنها البدهيات الرياضية والمنطقية وقوانين العالم الطبيعي مثل قوانين الحركة، ومن أمثلة الأفكار الفطرية أيضاً الكوجيتو وفكرتنا عن الكائن الكامل اللامتناهي ونحو ذلك (١) .

---

(1) Grawling, A. C., The Empiricists, pp. 489 - 490 .

وهناك تعريف آخر أو قل مفهوم آخر لنظرية الأفكار الفطرية مؤداه أن بالعقل الإنساني استعداد طبيعي لإدراك بعض الأفكار - لا لأنها طبعت فيه منذ الولادة من مصدر إلهي وإنما هو استعداد في الإنسان موجود فيه بحسب طبيعة تكوينه لإدراك بعض التصورات لا يدركها منذ ولادته وإنما موجودة فيه بالقوة (بحسب التعبير والمعني اللذين ذهب إليهما أرسطو) منذ الولادة. تبدأ تتكشف للطفل ويشعر بها في ظروف مناسبة ومواتية لظهورها. ومن أمثلة هذه الأفكار فكرة العليّة causality ، بمعني أنه لدي الإنسان استعداد للاعتقاد في العليّة إلا أن الطفل لا يشعر بهذا المبدأ وإنما حين يكبر ويري بأم عينيه حادثتين تلازمتا في الوقوع، وتكرر هذا التلازم يقفز إلى ذهنه كالطفرة أو الإلهام أو التذكر الفجائي أن هناك علاقة بينهما وهذه العلاقة هي العلاقة العليّة، وقد نادي أرسطو بهذه الصورة من النظرية .

ونلاحظ أن أرسطو حين نادي بهذه النظرية لم يسمها نظرية في الأفكار الفطرية، وإنما كان يتحدث فقط عن هذه الأفكار بإعتبار أنها حقائق أولي أو مبادئ أولي موجودة فينا بطبيعة تكوين العقل الإنساني ولا تحتاج منا إلى خبرة حسيّة آتية إلينا من الواقع الخارجي. ومن بين تلك المبادئ الأرسطية قوانين الفكر الأساسية الثلاثة - قانون الهوية أو الذاتية : ويعبّر عنه : بأن كل ما هو ، هو ، أو كل ما هو هو ذات ما هو أي أن حقيقة الشيء لا تتغير ولا تتبدل ، فالشيء وذاته شيء واحد. وقانون عدم التناقض ، ويعبّر عنه: بأن الشيء لا يمكن أن يكون نفسه ونقيضه في الوقت عينه. أي لا يمكن أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في آن واحد. وقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع، ويعبّر عنه : بأن يمتنع أن لا يوجد الشيء ولا أن لا يوجد في نفس الوقت، أي يمتنع سلب الوجود عن الشيء وسلب لا وجوده (١) .

وقد نادي ديكارت بعد ذلك بهذه الصورة الأرسطية للأفكار الفطرية ونقصد بها أن الأفكار الفطرية لا تولد مع الطفل وإنما هي توجد مع النفس في ذاتها

---

(١) د. علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو وحتي عصورنا الحاضرة، ١٩٦٥، ص ص٧٠ - ٧١.

وتمتاز بكونها واضحة ومتمايزة وبسيطة وأوليّة كفكرة الكائن الكامل والنفس والامتداد والحركة والعدد والمكان والزمان [١] .

أما الصورة الثالثة لنظرية الأفكار الفطرية وهي القائلة بأن الأفكار الفطرية مجرد استعداد كامن في الإنسان بالقوة وتسمي أحياناً بنظرية الأفكار القبلية وقد نادي بها الحسن بن الهيثم وبعده إيمانويل كنط وخلاصتها أن بالعقل الإنساني عدداً من التصورات هي فيه. بحكم تركيبه، ووظيفتها أنها شروط ضرورية لإدراك الأشياء الحيّة أو المحسوسة، وتساعدنا على تكوين معرفة موضوعية عن العالم لكنها هي نفسها غير مستمدة من تلك الخبرة الحسيّة ومن أمثلتها : المقولات Categories والضرورة Necessity والاستحالة Impossibility ونحو ذلك [٢] .

وأخيراً هناك صورة رابعة تسمي عادة « النظرية الحسيّة » وهي كذلك لا تختلف في جوهرها عما تقوله نظرية الأفكار الفطرية الديكارتية. ومؤداها أن هنالك من الأفكار ما ندركه مباشرة دون أن يساورنا شك في قبولها، ودون أن نستمد صدقها من الخبرة الحسيّة، ودون أن نحتاج إلى البرهان عليها، وقد كان ديكارت يسمي نظريته في الأفكار الفطرية بالأفكار الحدسيّة، ويسميها أرسطو مبادئ أولي مثل الكل أكبر من الجزء ، والعدد ٢ أصغر من العدد ٣، والأبيض غير الأسود، والدائرة غير المربع ... وهكذا ...

ولم يكن لوك يهاجم نظرية الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت كما شاع لدي نقاد وأساتذة وطلاب الفلسفة ولكنه يهاجمها على الإطلاق لأنه لم يذكر اسم صاحب النظرية التي يهاجمها. وقد أعطانا لوك أمثلة على سبب هجومه عليها من قانونيّ الذاتية وعدم التناقض فالطفل لا يفرّق بسرعة بين أمه وغيرها من النساء بل يأخذ وقتاً في معرفة ذلك، ويأخذ وقتاً أطول للتمييز بين الألوان، ووقتاً أطول بكثير ليكتسب القدرة على التجريد .

---

(١) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص٧٤ .

(2) Grawling, A. C., The Empiricists, p. 490 .

ب- بناء النظرية

يمثل هجوم لوك على الأفكار الفطرية الجانب السلبي لنظريته في المعرفة، وقد بدأ الجانب الإيجابي لبناء نظرية معرفية نسقية بقوله : « إننا على وعي وشعور بأننا حاصلون في عقولنا على أفكار مثل البياض والصلابة وحلاوة الطعم والحركة والإنسان والفيل ونحو ذلك ونحن نتساءل : كيف وصلنا إلى تلك الأفكار ؟ » [1] .

يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفحة بيضاء Tabula Rasa خالية من كل كتابة عليها أي خالية من أي فكرة فطرية، ثم دعنا نسأل كيف يصل ذلك العقل إلى ما يصل إليه من أفكار ؟

يجيب جون لوك بأن معرفتنا مكتسبة وأن اكتسابنا لها يأتي عن طريق الخبرة الحسيّة ولا يوجد مصدر آخر. ومن ثم يقال أن لوك هو مؤسس المذهب التجريبي في الفلسفة الحديثة .

ويحلل لوك الخبرة الحسيّة ويرجعها إلى مصدرين أساسيين هما أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان. ويجب أن نلاحظ هنا أن قول لوك بأن العقل خال من أي أفكار يقصد أن الطفل لا يحوي في عقله شيئاً ليس مستمداً من الخبرة الحسيّة لكنه يسلم بأن بالعقل الإنساني استعدادات هي أصيلة فيه. قل إن شيءت أنها فطرية مثل الاستعداد الطبيعي لإدراك ما حولنا وتذكر ما اكتسبناه من قبل عن طريق هذا الإدراك وتخيل تلك الأشياء، وتصور أشياء أخرى، وتجريد أشياء عن أشياء ، هذه الاستعدادات مثل استعدادنا للإدراك الحسي والتصور والتخيل والتذكر والتفكير هي ما يسميها لوك أحياناً بالعمليات العقلية، كل هذه القدرات إنما هي فطرية فينا وليست مكتسبة .

يقصد لوك بأفكار الإحساسات تلك الآثار التي تنطبع في عقولنا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا . ولنضرب مثلاً بذلك فنقل افرض بأن

---

(1) Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed. S. P. Lamprecht, Scribners, New York, 1928, pp. 96 - 102 .

أمامنا منضدة نراها في ظروف مناسبة وأقصد بها الضوء المناسب والبصر السليم وقرب المنضدة مني أو بعدها عني، إن ما يحدث هو أن الضوء يسطع على سطح المنضدة فينعكس على شبكية العين ويستمر هذا الأثر الضوئي وينتقل إلى المركز البصري في المخ. ثم تحدث داخل المخ عمليات معينة لا نعرفها بالتفصيل وبالدقة اللازمين لكي ينتج عنها ما أسميه رؤيتي للمنضدة أو ينتج عنها، فأقول القضية : هذه المنضدة بنية اللون، ومن ثم تحدث لديّ فكرة تنطبع في عقلي عن لون المنضدة أو صلابتها أو غيرها من المعلومات التي نحصل عليها. ولا يستخدم لوك عبارة « قبليّ » أو الفرق بين « السابق » و«اللاحق» للمعرفة في علاقتها بالخبرة، وبالتالي فالمعرفة تعتمد تماماً على الخبرة لأنها ناشيءة عنها، فهي بعدية تماماً وليست قبلية [١] .

أما ما يقصده لوك بأفكار الاستبطان فهو أنه حين ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها نقوم بهذه العمليات ونحن نعرف في نفس الوقت أننا كائنات تقوم بهذه العمليات .

إذاً فالحواس تنقل إلينا أفكارها وانطباعاتها عن الأشياء الخارجية، بينما يقوم الفكر بعمليات الحسّ الداخلية، وبهذا تعبّر الأشياء الخارجية عن الكيفيات الحسيّة، بينما يمد العقل الفهم بأفكار عملياته الخاصة، فالنفس تبدأ في الحصول على الأفكار عندما تبدأ في الإدراك الحسيّ؛ لذلك فالإنسان يعبّر عن حالتين: عندما يفكر وهو نائم، وعندما يفكر وهو يقظان [٢] .

ج- تصنيف الأفكار

جعل لوك من « الأفكار » Ideas محور كتابه « مقال في الفهم (العقل) الإنساني » ، وبالتالي محور نظريته المعرفية، فالأفكار هي « موضوع للانتباه أو الوعي يجب أن يكون فكره » [٣] .

---

(1) Grawling, A., C., The Empiricists, p. 491 .

(2) Locke., John, An Essay..., Oxford Printing, 1894, p. 131 .

(3) Grodon Clapp, James, John Locke, in : The Encyclopedia of philosophy, p. 490 .

والأفكار لدي لوك ليست فطرية وإنما كل أفكارنا مشتقة من الخبرة الحسيّة ومصدرها : أفكار الإحساسات وأفكار الاستبطان أو التأمل ثم يقسّم لوك الأفكار من حيث تركيبها إلى : الأفكار البسيطة، والأفكار المركبة، الأولي هي ما لا تقبل التحليل إلى أفكار أبسط منها، والثانية هي ما تقبل التحليل ، وأهم خواص الأفكار البسيطة هي :

– ما كان مبدأها الخبرة الحسيّة .

– ما كان معطي حسياً في مقابل الفكرة التي يوجدها العقل أو يكون العقل عنصراً في تأليفها .

والأفكار البسيطة هي صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلاوة، والألوان، وهي صفات تنبع إما من الإحساس ، أو من الفكر، كما تعتبر هذه الأفكار مادة معارفنا ويحصل عليها العقل من الخبرة ، إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطمها ، [1] ، فالعقل هنا سالب أو سلبي أمام الأفكار البسيطة .

ويمكن تقسيم الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع هي [2] :

١– أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة، كأفكار اللون والصوت والرائحة.

٢– أفكار تصل إلى العقل بواسطة أكثر من حاسة، كأفكار المكان والشكل والحركة .

٣– أفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي (الاستبطان) ، وهي ما يسميه بالعمليات العقلية، فلوك يري أن فينا عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر والإرادة ، ويتفرع عن عملية الفكر عمليات الإدراك الحسي والتصور والتخيل والإثبات والنفي والاستدلال والتذكر وما إلى ذلك .

٤– أفكار تتكون بواسطة الإحساس والتأمل الذاتي معاً، مثل اللذة أو الألم، السرور

---

(1) Castell, Alburey, An Introduction to modern philosophy in Seven problems, second edition, the Macmillan company, New York, 1963, p. 176 .

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص١٤٦ .

أو الحزن، القلق والقوة، الوحدة والتتابع. فالقوة ناتجة عن معاناة الإرادة الإنسانية والاختيار فينا .

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة لا يستطيع العقل الإنساني ابتكارها، وإن كان يستطيع ابتكار فكرة مركبة، ومثال ذلك أن الأعمي منذ الولادة لن يجد في عقله فكرة عن الألوان، والأصم كذلك، يمكن أن يصفها له الآخرون لكنه هو ذاته لا يستطيع أن يحصل عليها بنفسه .

أما الأفكار المركبة فهي نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفة من تذكر وتصور ومقارنة وتخيل وتجريد، فهي تنتج من تأليف أفكار متمايزة مثل أفكار الجواهر والعلاقات فمثلها مثل البنوة التي تؤلف العلاقة بين الأب والابن، والعلة التي تؤلف بين العلة والمعلول كتعاقب ظاهرتين أو أكثر .

يقوم العقل بدور مهم وإيجابي في إيجاد الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سلبياً في مواجهة الأفكار البسيطة التي يستقبلها وتخطها التجربة على صفحته دون تدخل منه، فإن دوره في الأفكار المركبة هو دور إيجابي؛ لأنه لا توجد قوة تستطيع تركيب الأفكار البسيطة غير قوة العقل. وهو يقوم بتكوين وصنع الأفكار المركبة من الأفكار البسيطة بعمليات ثلاث هي : التركيب Combining والمقارنة Comparing والتجريد Abstraction [١] .

ويقول لوك نفسه تتمثل قدرة الإنسان الفكرية في استقبال الانطباعات الحسية عليه، إما من خلال الحواس عن طريق الأشياء الخارجية، وإما بعملياته الخاصة عند يفكر فيها أو يتوم بعكسها، إذاً فاستقبال العقل للأفكار البسيطة هو الجانب السلبي للعقل كما ذكرت، كالمرآة التي لا تملك للإنعكاسات التي تسقط عليها دافعاً أو قبولاً، فالعقل لا يستطيع التخلص من هذه الأفكار البسيطة أو صنعها من جديد [٢] .

---

(1) Locke, An Essay, pp. 123 - 125.

وكذلك انظر : د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص١٦١ .

(2) Ibid., pp. 142 - 143 .

وتنقسم الأفكار المركبة إلى أنواع ثلاثة هي :

١- الضروب : وتدل على صفات لا تقوم بذاتها بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أو التناسق في الصور .

٢- الجواهر : وهي أفكار تدل علي موجودات توجد بذاتها مثل الإنسان، والغزالة، والشجرة .

٣- العلاقات : وهي أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوة والبنوة، وعلاقات أكبر من وأصغر من وغيرها .

د- المعرفة عند لوك معرفة غير مباشرة

لاحظنا معاً أن نظرية لوك في الأفكار تؤلف جانباً أساسياً من نظريته في المعرفة ونفهم هذه النظرية بطريقة أكثر وضوحاً إذا ذكرنا أن بعض الفلاسفة يرون أن إدراكنا الحسيّ للأشياء المادية إدراك مباشر ولا يستلزم إلا عنصران هما العقل والشيء موضوع الإدراك، فالإنسان بحكم استعداده للإدراك بفضل ما به من حواس إذا واجه شيئاً مادياً أمامه فإنه يدركه حسياً بدون واسطة. ولكن لوك يعارض هذا المعنى لتفسير الإدراك الحسيّ، ويري أن معرفتنا للأشياء معرفة غير مباشرة تستلزم إلى جانب عنصري العقل والموضوع المادي عنصراً ثالثاً هو الفكرة أي فكرتنا عن الشيء الذي أمامي، فالأفكار هي التي تثبت في عقولنا المعرفة .

وتسمي هذه النظرية التي ساقها لنا لوك بالنظرية العلّية للإدراك الحسيّ أو النظرية التمثيلية Representative للإدراك الحسيّ، ولم يكن لوك هو أول القائلين بها، بل تحمس لها من قبله ديكارت وجاليليو، وتوجد صورة منها لدي القديس أوغسطين في القرن الخامس الميلادي وهي صورة مختلفة عن تلك الصورة الديكارتية، وكان أوغسطين نفسه قد ورثها عن أفلوطين التي انحدرت إليه بدوره من علماء الذرة اليونانيين في القرن الخامس قبل الميلاد .

وهناك أمثلة عديدة لتلك النظرية تتمثل في الوجود الحقيقي للشيء ومظاهر هذا الشيء الحسيّة التي تبدو لنا مثل قرص الشمس الذي يبدو لنا صغيراً لبعده عن كوكبنا الأرضيّ ٩٣ مليون ميل، ولكن ضوء الشمس يصل إلى الأرض في

ثماني دقائق، مما يعني معه أن الشمس أشرقت بنور ربها قبل ذلك بهذه الدقائق الثمان، وغيرها من الأمثلة. ويسمي لوك المظاهر الحسيّة للشيء المادي بالأفكار. إذاً فالأفكار ليست هي الشيء في حقيقته وإنما هي رموز تشير إلى الشيء المادي في العالم الخارجي، مما يعني معه أن معرفتنا لهذا العالم معرفة غير مباشرة تتم عن طريق تلك الأفكار التي ندركها مباشرة .

مما سبق يتضح أن فلسفة لوك ليست حسيّة خالصة، كما أنها ليست تمثيلية خالصة أيضاً، فليست جميع الأفكار الموجودة في العقل صوراً دقيقة لما هو موجود في الواقع [1] ، كما أن « العقل البشري به مجوعة من القدرات أو القوي الإيجابية تمكنه من أن يفهم معني الإنطباعات الحسيّة ويكّون منها أفكاراً بسيطة بجانب وظيفة العقل السلبية القاصرة على تلقي المعطيات الحسيّة الخارجية » [2]، فضلاً عن ذلك فإن لوك يري أن أهم قدرتين عقليتين عند الإنسان هما الإدراك والإرادة ، ويمثل الإدراك الحسيّ الوجه السلبي للعقل، بينما تمثل الإرادة الجانب الإيجابي له؛ لأنها تتبع رغبة العقل في تكوين الأفكار ، وإصدار الأحكام [3] .

وعندما يقوم العقل بالمقارنة بين الأفكار المركبة فإنه يقوم بذلك على ضوء العلاقات بين الأفكار مثل علاقات العليّة والزمان، والمكان والامتداد، والذاتية ، والتباين، والنسبية، وغيرها، وفي نفس الوقت يقوم العقل بعملية تجريد، أي تجريد الاسم من محتواه المادي كي يحصل على أسماء عامة ، أو أفكار عامة عن الأشياء الخارجية، يصبغها بعد ذلك بصبغة الخصوصية، وهذا هو ما أطلق عليه لوك « التجريد » [4] .

---

(١) د. عزمي إسلام، جون لوك، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ص٧٢ - ٧٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص٧٥.

(٣) انظر المؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص١٥١ .

(4) Locke, An Essay..., pp. 206 - 207 .

هـ- الصفات الأوليّة والصفات الثانوية

يصنّف جون لوك الصفات الحسيّة لأي جسم مادي إلى ثلاثة أنواع من الصفات هي : الأوليّة، والثانوية، والقوي.

فأما الصفات الأوليّة Ideas of primary qualities فترمز إلى صفات « لا يمكن أن تنفصل عن الجسم مهما تغيرت حالته » [١] وتدعي الصفات الأوليّة مثل الصلابة والامتداد والشكل والحركة والسكون والعدد. ومن طبيعتها أن الأجسام المادية لا يمكن أن توجد بدونها، وأن أفكارنا عنها شبيهة بها .

كذلك يقال عن الصفات الأولية أنها موجودة في الأشياء المادية سواء أدركتها الحواس أو لم تدركها، ولذلك فهي صفات حقيقية لا يمكن أن توجد الأشياء المادية أي الأجسام بدونها .

أما الصفات الثانوية فترمز إلى صفات لديها القدرة على إحداث إحساسات متعددة فينا بواسطة صفاتها الأوليّة، أي عن طريق الكتلة Mass والشكل Shape والبناء أو التركيب Texture وحركة أجزائها غير المحسوسة، مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح ونعومة الملمس أو خشونته، فهي تحدث فينا « بفعل الدقائق غير المحسوسة في حواسنا » [٢] ، أو على نحو ما نقول اليوم بتأثير الأشعة الضوئية التي تسقط على شبكية العين، أو الموجات الصوتية التي تصل إلى طبلة الأذن ، أو الانبعاثات الكيميائية التي تصل إلى شعيرات الشم في الأنف . ويقول لوك في ذلك : « إن ما هو حلو أو أزرق أو حار في الفكر ليس إلا كتلة وشكلاً وحركةً معينة لأجزاء غير محسوسة في الأجسام ذاتها » [٣] . ومن طبيعة هذه الصفات الثانوية أنها لا تشبه بحال من الأحوال الأفكار التي تستحدثها فينا [٤] .

---

(1) Ibid., p. 205 .
(2) Ibid., p. 207 .
(3) Ibid .

(٤) د. كريم متى، الفلسفة الحديثة، ص١٦٣ .

أما ما يقصده لوك بالقوي powers فهي قدرة موجودة في الجسم بفضل ما لها من صفات أوليّة تحدث تغييراً في شكل أو تركيب أو حركة جسم آخر بحيث يؤثر هذا الجسم الآخر على حواسنا تأثيراً لم يكن موجوداً من قبل مثل الشمس التي تمتلك القدرة على تحويل الشمع أو الرصاص إلى سائل، كأن بالشمس قوة لأن تكّون في عقولنا فكرة انصهار الرصاص بعد أن كانت لدينا فكرة عن صلابته .

والصفات الثانوية والقوي ليست موجودة في الجسم ذاته وإنما هي استعداد يمكّنها من التأثير على عقولنا فتحدث فيه الأفكار.

وبهذا اقترب لوك كثيراً بنظريته هذه من العلوم الحديثة – عن غير قصد– في الصوت والضوء ، فنحن ندرك اليوم أن الإحساس بالصوت والضوء والحرارة ناتج عن موجات مختلفة تخرج منها الأجسام الجزئية التي تنبه الحواس وبذلك تتم لنا رؤية الشيء أو سماع صوته أو الإحساس بحرارته، ويعتمد ذلك على طول الموجات فهي نسبية تختلف باختلاف أطوال الموجات كما تختلف باختلاف الأشخاص ومدي استعدادهم لتلقي تلك الموجات .

ولقد اعترض بعض الفلاسفة على تمييز لوك بين الصفات الأوليّة والثانوية ومن بين المعترضين كان چورچ بركلي، وله اعتراضان أساسيان :

١- استحالة التجريد والفصل بين الصفات الأوليّة والثانوية في الواقع، فقد اعتقد لوك أن لدينا هذه القدرة على التجريد والفصل وهي أصلاً غير موجودة في الإنسان ، وطالما أن هذا التمييز (الفصل) مستحيل فهو باطل لا وجود له .

٢- تختلف الصفات الثانوية باختلاف الأشخاص المدركين، فكل منا له قدرة تضعف أو تقوي بحسب ظروفه الصحية أو النفسية أو الخلّقية (من الخلّق) ، مما يعني أن الصفات الأوليّة التي يعتقد لوك في ثباتها واطلاقها ليست ثابتة بل نسبية وليست مطلقة بل متغيرة، فوزن الجسم مثلاً يختلف باختلاف مناطق الجاذبية، والشكل يختلف باختلاف وضع الرائي وكمية الضوء

الساقطة عليه، والحركة تختلف باختلاف مدركها من حيث ثباته أو حركته معها [١] .

وخلاصة القول،إن بركلي يرفض موضوعية الصفات الأوليّة ونسبية الصفات الثانوية ويراهما معاً نسبيتان .

و- نظرية لوك في الجوهر

ثار جدل عنيف حول مصطلح « الجوهر » في تاريخ الفكر الفلسفي ويقال عنه لغوياً إنه الشيء حقيقته وذاته، وفي الفلسفة يقال بمعني ما يقوم بنفسه، ويقابله العرض ، وهو ما يقوم بغيره [٢] .

ومشكلة الجوهر مشكلة أصيلة في الفلسفة النظرية، بمعني أنه لا يكاد يخلو نسق فلسفي لفيلسوف مهما كان اتجاهه الفلسفي من التعرض لها ، وذلك إما باقرارها والبحث عن حل لها، أو رفضها ومحاولة دحضها، وهي ترجع إلى طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وتطورت لدي أرسطو تطوراً كبيراً بفضل منطقه الشهير، فلقد كان الجوهر إحدي نظرياته المنطقية الأساسية، فكان لديه جواهر أوليّة، وجواهر ثانوية، وجواهر أولي ومحرك أول [٣] .

ولقد وجد جون لوك نفسه أمام مشكلة فلسفية يصعب حلها، خاصة عندما قام بتقسيم الأفكار إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، ثم قام بتقسيم « أفكار الإحساس المركبة » في الطبعة الرابعة من كتابه الأساسي « مقالة في الفهم

---

(١) انظر : د. عزمي إسلام ، جون لوك، النقد .
وأيضاً :

- Aaron, R. I., John Locke, Oxford, 1955 .
- O'connor D. J., John Locke, Penguin Books, 1952 .

(٢) المعجم الوجيز ، مادة « الجوهر » ، ص١٢٨ .
(٣) انظر :

* Aristotle, Metaphysica, B tx, che, 1047, a 34 .

** د. محمد فتحي عبد الله ، الجدل بين أرسطو وكنط : دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولي ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ص٣٩ - ٤٠ .

الإنساني ، على أساس فعاليات العقل إلى عدة أنواع، أفكار تركيبية وأفكار بسيطة، ثم أفكار الإضافة والأفكار المجردة. وجعل لوك فكرة الجوهر الروحي من أفكار التأمل المركبة، ويقول في ذلك : « فإلى جانب الأفكار المركبة التي عندنا عن الجواهر المحسوسة المادية ... يمكننا تكوين فكرة مركبة عن الروح اللامادية ... » .

ثم يقول لوك بعد ذلك إننا لا نستمد فكرة الجوهر من التجربة الداخلية أو الخارجية، وعلى الرغم من ذلك فلدينا فكرة عن الجوهر؛ لأن أفكارنا تبدو قاصرة على صفات الأشياء دون جواهرها، فكيف يمكن تفسير فكرة الجوهر المستمدة من التجربة الخارجية إذا كان الجوهر لديه ما هو متقوّم بذاته أي لديه القدرة على الوجود دون الاعتماد على غيره. كما أن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض ، وبمعنى آخر إن الجوهر لديه هو الموضوع الحامل للصفات أي الأعراض، أي أنه الشيء المتقوّم بذاته والذي تحمل عليه الأعراض (1) .

ويعتقد لوك أن الأفكار البسيطة مترابطة معاً بصورة دائمة ومنتظمة مما يجعلنا نفترض عودتها إلى شيء واحد، نطلق عليه اسماً واحداً، ولما كنا لا نستطيع أن نتصور هذه الأفكار البسيطة متقوّمة بذاتها فإننا نفترض أن هناك موضوعاً substratum توجد فيه، ومنه تنشأ نطلق عليه اسم الجوهر substance، ولما كان الجوهر فكرة غير واضحة فهي لا تعدو أن تكون مجرد « افتراض شيء نجهل ما هو ولكنه يحمل الصفات التي تحدث فينا الأفكار البسيطة، تلك الصفات التي نطلق عليها عادة اسم « الأعراض » modes .

وبناءً عليه فإن فكرتنا عن الجوهر ليست موجبة، بل « غامضة » و«نسبية»، وهي عبارة عن ما يحمل أو يسند الصفات.. ولكنه في غير متناول إدراك الإنسان، لذلك نقول عنها أنها فكرة « معدولة » ، ولا تمثل إلا مجموعة خاصة من الصفات المدركة مضافاً إليها عدم قدرتنا على « تصور هذه الصفات بذاتها

(1) Locke, John, An Essay, p. 186 .
Also: O'Conner, D. J., Locke, pp. 74- 76.

أو في بعضها البعض، مما يجعلنا نتصورها موجودة في / أو مرتكزة على موضوع عام » [١] .

ويتصل بفكرة الجوهر فكرة السببية لدي لوك، لأن الجواهر تعتبر أسباباً لصفات الأشياء ، تلك الأسباب التي تستند إلى مفهوم القوة power القوة الفاعلة Active power ، والقوة الفاعلية السببية Causal efficacy ، وتحدث القوة بصفة عامة من ملاحظة التغير الحاصل في أفكارنا عن شيء لحين يقع تأثير تحت شيء آخر.

ويتضح لنا من دراسة الجوهر عند لوك أنه ينقسم إلى قسمين رئيسين :

أ- جواهر مادية Material Substances وهي الأجسام .

ب- جواهر روحية Spiritual Substances وهي على نوعين :

- جواهر روحية متناهية Finite وهي النفوس .
- وجوهر روحي واحد لا نهائي Infinite وهو الله تعالي [٢] .

ورأي لوك أن إنكار الجوهر الروحي مساوٍ لإنكار الجوهر المادي، ووضع نظريته في الأفكار طبقاً لفكرته عن الجواهر الجزئية التي تنقسم إلى جواهر مفردة مثل الإنسان والحصان والشاة والسكين، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الجيش والقبيلة والحزب والقطيع، إذاً فهناك أفكار حقيقية وأخري وهمية، وأفكار كاملة وأخري ناقصة، وأفكار صادقة وأخري كاذبة [٣] .

ولم يستطع لوك حل مشكلة الجوهر مثله في ذلك مثل بقية الفلاسفة، وربما يعود سبب اخفاقه في ذلك إلى أن فكرة الجوهر فكرة وهمية وليست حقيقية أو واقعية ملموسة، بل هي مجرد فرض يقبل التحقق أو لا يقبل، فضلاً عن أنه مشكلة زائفة Pseudoproblem أي ليست حقيقية مثلها في ذلك مثل خط جرينتش وخطوط الإستواء والسرطان والجدي، وخطوط الطول والعرض وغير ذلك من الفروض الإنسانية.

---

(1) Locke, Essay, II, 23, 1, pp. 176 - 177 .

وأيضاً : د. كريم متي ، الفلسفة الحديثة، ص ص١٦٨ - ١٧٠ .

(٢) د. محمد عليّ أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص١٧٢ .

(٣) انظر للمؤلف : إشكالية المصطلح الفلسفي، في كتاب : قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٩٨، ص٢٢٤ .

كما أخطأ لوك أيضاً في نظرية الجوهر بالمعني الذي قاله وهو أنه حامل للصفات ، ويرجع ذلك بسبب سوء فهمه لمعني الصفة الحسية كما وردت لدي أرسطو، نعم أساء لوك فهم مقصد أرسطو لأن لوك لم يقرأ في كتبه اليونانية وإنما قرأه في التراجم اللاتينية التي ترجمت عن اللغة العربية القديمة والتي كانت مترجمة عن اللغة اليونانية القديمة التي كتب بها أرسطو وغيره فلسفاتهم، وأغلب المترجمين أساءوا فهم أرسطو .

وأخطأ لوك أخيراً عندما قرر عدم تواجد عدم تواجد الصفة أو المحمول وحدها بدون جوهر يحملها. وهذه فكرة خاطئة . فهناك أعراض أو صفات لا توجد بدون الأشياء الجزئية كصفة المشي أو الجري أو السعال ، فلكي توجد لابد من وجود شخص معين يمشي أو يجري أو يسعل، ولكن علماء النفس أثبتوا إمكان وجود صفة ليست موجودة في الحقيقة وأطلقوا عليها اسم « الصورة اللاحقة » after - image ، وقد أثبتوها بتجربة بسيطة مؤداها أنك إذا دخلت حجرة مظلمة وأنرتها وكان الضوء قوياً جداً وحدقت في هذا الضوء بضع ثوان ثم أطفأت الضوء، فإنك تلاحظ بقعة خضراء بها مزيج من لون أصفر أمام عينيه وهي ما يسميها علماء النفس بالضرورة اللاحقة، مما يدلنا على أنه أحياناً – وليس دائماً – ما يكون هنالك لون أمام عينيك لكنه ليس لوناً حقيقياً لشيء حقيقي .

ز- العقل والعمليات العقلية

رأينا أن للمعرفة الإنسانية عند لوك مصدرين هما الإحساس والاستبطان. يتعلق الإحساس بمعرفتنا للعالم الخارجي، بينما يتعلق الاستبطان بمعرفتنا عن أنفسنا أو عن العقل، فكلا العقل والنفس عند لوك مترادفتان. ويسمي لوك أفكار الاستبطان بالعمليات العقلية ويقصد بها النشاط الذي يقوم به العقل حين يفكر ومن أمثلتها الإحساس والإدراك الحسي والشك والاستدلال والإرادة والتذكر والتخيل والتصور والمعرفة، فالاستبطان يساعدنا على تكوين أفكار عن تلك العمليات[1].

ويجب أن نلاحظ هنا أن هذين المصدرين – الإحساس والاستبطان – مصدران منفصلان. ينتمي الأول إلى العالم الخارجي بينما ينتمي الثاني إلى العقل.

(1) Grayling, A. C., The Empiricists, pp. 492 - 495 .

ويمكن أن نوجز العمليات العقلية عند لوك في عمليتين أساسيتين هما : التفكير والإرادة، ويسميها لوك الأفكار البسيطة التي للاستبطان دخل فيها .

ح- العقل بين المادية واللامادية

ورث لوك ميراثاً ثقيلاً إلى حد بعيد انحدر إليه من فلسفة العصور الوسطي ومن ديكارت ، يختص الميراث بمشكلة التفرقة الحاسمة بين العقل والبدن. الأول لا مادي والآخر مادي وهما من طبيعتين متمايزتين. ولكن لوك ثار على هذه التفرقة وأعلن أن العقل لا مادي وإن كنا نستطيع إسناد بعض صفات المادة مثل الوجود في المكان والزمان على الأقل، كما أن المادة من طبيعتها الامتداد، وهذا يعني أن المادة أو العقل المادي يمكن أن يفني بفناء الجسد .

وخلاصة القول في هذه النقطة أن موقف لوك يتسم بالاضطراب والخلط فهو يريد أن يقرر شيئاً مقتنعاً به وهو لامادية العقل وفي نفس الوقت يخشي على نسقه الفلسفي التجريبي من الإنهيار، ومن أمثلة خلطه واضطرابه تقريره بلا مادية العقل ولكن لا تناقض من حيث المنطق من أن يكون العقل ممتداً أي مادياً، وبالتالي فإذا كان العقل مادياً أصبحت المادة موصوفة بصفة التفكير، ثم جعل لوك الله تعالي هو علة الفكر .

ونفس الرأي ساقه لوك عن مسألة النفس وخلودها، حتي أنه اتهم في نهاية الأمر بأنه ثنائي حاسم، ولكنه متردد.. فتسليمه بالثنائية هو من قبيل التسليم بحقائق الدين، وإنما يأتي تردده من الاعتبارات التجريبية المنطقية التي أعلن تمسكه بها منذ البداية .

ك- الفكر واللغة

يتناول لوك في موضوع الفكر واللغة ثلاث نقاط أساسية هي :

* الألفاظ وصلتها بمعانيها والأفكار .
* موقف لوك من مشكلة الكليات .
* التمايز بين الماهيات الاسمية والماهيات الحقيقية .

* الألفاظ والمعانى والأفكار:

أشير أولاً نظرية لوك في المعرفة والتي أوجزتها في الفقرة (د) وخلاصتها

أننا في معرفتنا للعالم الخارجي لا ندرك الأشياء المادية مباشرة وإنما ندركها عن طريق الأفكار، فإن ما ندركه إدراكاً مباشراً هو أفكارنا عن الأشياء فقط وهذا يتضمن أن معرفتنا للعالم الخارجي معرفة غير مباشرة عن طريق تلك الأفكار.

ويقسم لوك في الكتاب الثاني من « مقالة في الفهم الإنساني » الألفاظ إلى قسمين هما : أسماء الأعلام، والألفاظ العامة، ثم يقسم الأفكار إلى قسمين أيضاً هما: الأفكار الجزئية وتتضمن الأفكار البسيطة والمركبة، والأفكار العامة. ويبين لنا لوك أن استخدام الألفاظ العامة ضرورة لغوية لأننا لا نستطيع أن نضع لكل اسم جزئي اسماً خاصاً به كأسماء الأعلام التي نعطيها لكل إنسان. فنحن لا نستطيع أن نعطي لكل منضدة اسم علم وإنما نجعل لمجموعة من الأشياء المتشابهة والتي تنتمي إلى نوع معين نعطيها اسماً واحداً مثل منضدة أو كتاب أو قلم أو محيط وهذه هي الألفاظ العامة [1] .

بعد أن قام لوك بتقسيم ألفاظ اللغة إلى أسماء الأعلام وألفاظ عامة، وقسّم الأفكار إلى جزئية وعامة، يذكر لنا لوك أن اللفظ لابد له من مدلول وإلا يكون بلا معني، واللفظ لا يشير إلى شيء مادي أو إلى شخص معين وإنما يشير إلى فكرة، فكلمة سقراط أو الغزالي تشير مباشرة إلى فكرتي عن سقراط الفيلسوف اليوناني المعروف أو عن أبو حامد الغزالي المفكر المسلم الشهير، وهكذا فالعلاقة مباشرة بين الألفاظ والأفكار ومدلولاتها المادية، وغير مباشرة بين الألفاظ والأشياء. لقد اعتمد لوك في هذه النظرية على نظريته المعرفية في الأفكار، وهي أننا ندرك أفكارنا بطريق مباشر بلا واسطة، لكننا ندرك الأشياء الخارجية بطريق غير مباشر أي بواسطة الأفكار التي ندركها مباشرة [2] .

ولقد لاحظ لوك أن هنالك من الألفاظ في اللغة ما لا يشير إلى شيء في الواقع، ومنها ما نسميه في اللغة بالأدوات مثل حروف الجر وحروف العطف، وما يسمي بالرابطة المنطقية أي فعل الكينونة وكذلك العلاقات فمثلاً محمد بالكلية، محمد اسم علم يشير إلى فكرتي عن شخص اسمه محمد والكلية كلمة عامة تشير إلى فكرتي عن كلية معينة لكن « الباء » لا تشير إلى فكرة ولا إلى أي شيء آخر في الواقع الخارجي .

---

(1) Locke, An Essay, book II, (m. i. 6) .

(2) Grayling, A. C., The Empiricists, p. 498 .

وأيضاً : د. عزمي إسلام، جون لوك، ص ص١٢٩ - ١٣٠ .

وكذلك العلاقات ليست أشياء موجودة في الواقع الخارجي وإنما هي صور لفظية يضعها العقل أو اللغة لأغراض تتعلق بفهمنا للعبارات التي نقرأها أو نسمعها، فمثلاً الكتاب على المنضدة، الكتاب كلمة تشير إلى فكرتي عن الكتاب ومواصفاته وشروطه وغير ذلك، والمنضدة أيضاً كلمة تشير إلى فكرتي عن المنضدة، ولكن كلمة « على » لا توجد بنفس الطريقة في الواقع، وعلى الرغم من ذلك فلا يمكننا الاستغناء عن هذه الكلمات التي تسمي في « المنطق » الكلمات البنائية، أي الكلمات التي تساعد على إعطاء تراكيب مفهومة بين الألفاظ، هذه الكلمات البنائية هي ما تطورت في المنطق الرمزي وعرفت باسم «الثوابت المنطقية » logical constants .

* مشكلة الكليات :

سبق أن أشرت إلى مشكلة الكليات Universals في الباب الأول من هذا الكتاب. ورأينا سوياً أنها مشكلة قديمة يرجع عهدها إلى أفلاطون على أقل تقدير. ويمكن أن نوجزها في العبارات الآتية :

إننا نري في العالم أشياء جزئية كثيرة ومن مشاهدتنا لها نستطيع أن نقارن بينها فنجد أنه بين الأشياء عناصر متشابهة وعناصر مختلفة، فنري مثلاً أن الليمونة والبرتقالة فاكهتان تتفقان في أشياء وتختلفان في أخري، يتفقان مثلاً في اللون وأنهما من الحمضيات. ونفس الشيء نراه في عالم الأفراد هناك أوجه شبه وأوجه اختلاف بينهما، وبعملية قد تبدو بسيطة نصل إلى أفكار مجردة غير محسوسة نعبر عنها بالألفاظ العامة، ولكن هذه الأفكار المجردة مشتقة من أفكار محسوسة لها وجود في الواقع الخارجي، ونحن على علم بقدرة الإنسان على التجريد، أي تجريد الصفات المحسوسة عن الأشياء المادية المحسوسة الواقعية، مما يمكنه من الوصول إلى أفكار مجردة يحتفظ بها العقل مستقلة عن أصلها المادي المحسوس، هذه الأفكار المجردة نسميها أيضاً التصورات Concepts ونسميها كذلك بالكليات، إذاً فاللفظ الكلي هو ما يشير إليه اللفظ العام .

ولقد تخصصت ثلاثة اتجاهات فلسفية في تحليل معني الكليات وهي : المذهب الواقعي Realism ، والمذهب الاسمي Nominalism ، والمذهب التصوري Conceptionalism .

يمثل افلاطون أحد الدعاة الأوائل للاتجاه الواقعي بنظريته في المثل التي اعتبرها كليات تتضمن خصائص أساسية عامة، يندرج تحتها أفراد مختلفون . وقد تأثر به أرسطو إلا أنه اعتبر الكليات تؤلف الأشياء الجزئية في العالم المحسوس بدلاً من وجودها في العالم الآخر، عالم المثل الأفلاطونية.

بينما يعتبر وليم أوف أوكام William of Occam من فلاسفة القرن الرابع عشر الميلادي الذين تحمسوا للإتجاه الاسمي، ثم سار توماس هوبز في القرن السابع عشر على إثره، وأقرّ وجود الكليات في عالم المحسوسات أو الجزئيات ، وكل لفظ لابد من أن يشير إلى موجود جزئي في الواقع .

والأسماء العامة ليست هي الأسماء الكلية، بل إن هناك فرق بين الاسم العام والكلي، مثل الفرق بين أبيض وبياض. فليست الكليات أسماء وإنما هي نوع من الأشياء متمايز عن الأشياء الجزئية سواء ألفت عالماً واحداً على حدة أو كانت معانٍ في الذهن. وبالطبع يتعرض هذا القول لاعتراض أصحاب الاتجاه الاسمي، والجواب على هذا الاعتراض هو أن الاسم العام حين يشير إلى نوع من الأشياء أو الصفات إنما يفترض المشابهة، والمشابهة علاقة، والعلاقة فكرة يعبر عنها بكلية ولكنها هي نفسها ليست كلمة [1] .

أما الاتجاه التصوري فخلاصته أن الكليات لا توجد في العالم الآخر. ولكنها توجد في عالم الواقع المحسوس، العالم المادي التجريبي، وهي ليست مجرد أسماء وإنما أفكار عامة مجردة، ومعانٍ قائمة في الذهن. وقد تحمس لوك لهذا الاتجاه، وهو يري أن الكليات مستقرة في ذهن الإنسان بعد أن جردها من أصلها المحسوس، وهو موقف يتفق مع نظرية لوك في المعرفة، فضلاً عن تمشيه مع ثوابت المذهب التجريبي .

*** التفرقة بين الماهيات الاسمية والماهيات الحقيقية**

هذه التسميات من وضع لوك نفسه، وهو يعرّف الماهية الاسمية Nominal Essence بأنها التصور العام أو الكلي وهي فكرة كلية مجردة. أما الماهيات

---

(١) د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٦٦، ص١٤ . وأيضاً :

Geach, P., Reference and Generality, Cornell university press, New York, 1962, p. 40 .

الحقيقية فهي ذلك التركيب الداخلي الذي يؤلف حقيقة الشيء الجزئي، وهو يتفق هنا مع التعريف الأرسطي القديم للماهيات والذي يقول فيه أرسطو ، حقيقة الشيء أو ما يؤلف طبيعته والذي لا يوجد الشيء إلا به متحققاً فيه. وبالتالي يمكن اعتبار أن الماهية الحقيقية للشيء المادي هي ما أطلق عليه لوك من قبل الجوهر المادي - الجوهر بمعنى حامل الصفات - إذاً يربط لوك بين جهلنا بالجوهر المادي والماهية الحقيقية للأشياء، تلك الماهيات عند لوك مجهولة لنا لنفس السبب أي لعدم قدرتنا على إدراكنا لها إدراكاً حسياً .

ل- أنواع المعرفة وحدودها عند لوك

وبعد أن سرنا سوياً طوال هذه الصحف نتحدث عن نظرية المعرفة عند جون لوك. نستطيع أن نمايز بين أربعة أنواع من المعرفة تتدرج حسب درجة يقينها وهي على التوالي :

* المعرفة الحدسية Intuitive Knowledge .
* المعرفة البرهانية Demonstrative Knowledge .
* المعرفة الحسية Sensible Knowledge .
* معرفة الاعتقاد الناشيء عن الإيمان Faithful Knowledge .

*** المعرفة الحدسية**

هي المعرفة التي يحصل عليها العقل نتيجة إدراكه ما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق مباشرة، مما يجعلنا نري مباشرة أن هنالك شيئاً صادقاً عنهما بحيث لا يتطرق إليه الشك مثل ضوء الشمس في قوته وسطوعه ونفاذه، فالعقل لا يحتاج إلى مجهود لكي يصل إلى مثل هذا النوع من المعرفة لأن قضاياها حدسية واضحة بذاتها، وبالتالي تتصف بالصدق المطلق. وقد نطلق عليها المعرفة البدهية لفرط وضوحها وصدقها مثل قولنا الأبيض غير الأسود، والابن أصغر من الأب، والدائرة غير المستطيل [1] .

---

(١) انظر : * د. كريم متي ، الفلسفة الحديثة، ص١٧٥ عن :
Locke. An Essay, Iv, 2, 1, p. 228 .
** د. محمد توفيق، الفلسفة الحديثة ، ص١٤٣ .

ونلاحظ هنا أن لوك يستخدم « الحدس » بمعني يختلف عن المعني الذي ذهب إليه ديكارت . فالحدس لديه هو ما في العقل من قوة على إدراك العلاقة الكائنة بين الأفكار التي نحصل عليها بواسطة الإحساس أو التأمل. فمع أن الإحساس قوة عقلية فإن موضوعه غير عقليّ بل حسي. وبناءً عليه فالحدس لدي لوك لا يتعارض مع الفلسفة التجريبية [1] .

*** المعرفة البرهانية**

وهي المعرفة التي يحصل عليها العقل حين يدرك ما بين فكرتين من توافق أو عدم توافق ولكن ليس بصورة مباشرة بل عن طريق وساطة أفكار أخري، مما يعني معه عدم إصدار حكماً مباشراً على قضية ما إلا بعد البرهان عليها، مما يعني ضرورة تحليل العقل للخطوات المتبعة في الوصول إلى هذا الحكم أي يقوم بعمليات استدلالية Reasoning تساعده على إصدار مثل هذا الحكم مثل الاستدلال الرياضي والاستدلال على وجود الله تعالي .

« وتعتمد المعرفة البرهانية على الحدس؛ لأنه لا نستطيع أن ندرك التوافق بين أية فكرة والفكرة التالية لها في البرهان بواسطة الحدس. وعليه فكل خطوة يتخذها العقل في الانتقال من فكرة إلى أخري لا يدرك العقل ما بينها من علاقة مباشرة إنما تنطوي على الحدس » [2] .

*** المعرفة الحسية**

يعلمنا هذا النوع من المعرفة بوجود العالم الخارجي وبالتالي فهو يعتمد على الإدراك الحسي. ويري لوك أن المعرفة الحسية تقل عن درجة البداهة واليقين والبرهان ولكنها في نفس الوقت أكثر يقيناً من المعرفة الظنية والاحتمالية . فإن مثل هذه المعرفة تساعدنا على إثبات وجود العالم الخارجي ودليله على ذلك قدرة العقل على التفرقة بين الحلم واليقظة .

إن المعرفة الحسيّة تختص بوجود الموضوعات الجزئية التي يتألف منها العالم الخارجي، ويرد لوك بذلك على شك ديكارت في يقين وجود العالم

---

(1) Aaron, John Locke, p.228.
Also : O'conner, John Locke, p. 167 .

(٢) د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص١٧٦ .

الخارجي. ويقول لوك في هذا الشأن ، يمكننا أن نكون على يقين من وجود شيء مستقل عنا يتطابق مع أفكارنا ومن البدهي أن العقل لا يعرف الأشياء الحسية المباشرة، وإنما يعرفها بواسطة أفكاره عنها، ومن ثم تكون معرفتنا حقيقية بقدر تطابق أفكار العقل مع الأشياء الموجودة خارجه ، (١)

* معرفة الاعتقاد الناشيء عن الايمان

هذه المعرفة الاعتقادية معرفة تأتي إلى الإنسان عن طريق الإيمان بالمعتقدات الدينية. ولا يمكن البرهنة على هذا النوع من المعرفة لسموه عن مستوي مداركنا وحواسنا ، بيد أننا نتمسك به بشدة لأنه يعد سراً من أسرار الإيمان mysteries of Faith (٢) .

فهذا النوع من المعارف الاعتقادية يصلنا من الأديان والكتب المقدسة المرسلة إلينا من رب العالمين، وكان من الطبيعي أن يسلم بها لوك تسليماً بسبب عجزه عن البرهنة عليها، فالعقل قاصر عن بلوغ ماهية الإعتقادات الدينية ومنها وجود الله تعالي نفسه .

* حدود المعرفة

حدد جون لوك حدوداً للمعرفة الإنسانية Extent of Human Knowledge لا يستطيع الإنسان أن يتعداها إلى أبعد منها، وهذه الحدود هي (٣) .

* لا يمكن أن تمتد معرفتنا أبعد من أفكارنا .
* لا يمكن أن تتجاوز معرفتنا ما نستطيع إدراكه من توافق أو عدم توافق بين الأفكار بواسطة الحدس أو الاستدلال أو الإحساس .
* لا نستطيع أن نحصل علي معرفة حدسية تسم كل أفكارنا ، وكل ما نرغب في معرفته عنها، ذلك لأننا لا نستطيع أن نتقصي وندرك كل العلاقات الكائنة بين الواحدة منها والأخري بواسطة وضعها جنباً إلى جنب أو مقارنتها.
* يلزم مما تقدم أن المعرفة البرهانية أو العقلية لا يمكن أن تتناول كل أفكارنا،

(1) Locke, Essay, pp. 230 - 235 .

(٢) د. راوية عباس. جون لوك، ص١٠٧ .

(3) Locke, Essay, pp. 233-251 .

في كتاب د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص ص١٧٧ – ١٧٨ .

لأننا لا نستطيع دائماً أن نجد فكرة وسيطة تربط فكرتين في برهان، وفي هذه الحالة لا نحصل على المعرفة ولا على البرهان .

* ولما كانت المعرفة الحسية لا تمتد أبعد من وجود الأشياء الماثلة أمام حواسنا بالفعل فإنها أضيق من كل من النوعين المتقدمين من المعرفة .

يتضح لنا مما سبق أن نظرية المعرفة لدي لوك قد استغرقت حيزاً كبيراً من نسقه الفلسفي، فقد شغل – كما شغل فلاسفة القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر – بالبحث في أصل المعرفة الإنسانية طبيعتها ووسائلها ويقينها ومداها، وتحديد أسس الاعتقاد والرأي والاتفاق والاختلاف ودرجاتها. وكان لوك أول من طبق الاتجاه التجريبي في العصر الحديث والمنهج العلمي في الفلسفة(١) .

وكان تحديده لأنواع المعرفة بأربعة ، هي الإدراك الحدسي الذي يؤدي إلى المعرفة بالوجود الذاتي، والإدراك الحسي الذي يقود إلى المعرفة بوجود الأشياء الجزئية، والإدراك الاعتقادي الديني الذي يؤدي بنا إلى المعرفة بوجود الله تعالي، وهذا المنهج هو عكس المنهج الذي كان سائداً من قبل (٢) .

وتوصل كذلك إلى قصور عقل الإنسان عن معرفة أي شيء يدور حول حقائق العالم المادي واللامادي، بل لا يستطيع أن يعرف شيء عن أفكاره والعلاقات التي تقوم بينها، ومن ثم يمهد لوك لبحث حدود المعرفة الإنسانية عند بركلي وهيوم وكنط .

٢- فلسفة السياسة

ذكر لوك أن كتاباته السياسية كانت موجهة بصفة أساسية نحو التبرير النظري للنظريات السياسية لهؤلاء الذين أعلنوا الثورة على الحكومة الاستبدادية لعائلة ستيورات The Stuarts لكي يحل محلها حكومة ملكية monarchy ذات نفوذ محدود وليس نفوذاً مطلقاً كما كان هو السائد في ذات الوقت. لذلك كتب لوك ، مقالتين في الحكومة ، (*) Two Treatises of Government ، دحض

---

(١) فتحي العشري، مفكرون.. لكل العصور، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ، الطبعة الأولي ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٤٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٧ .

(*) Two treatises of government, in the former the false principle and Foundation of sir Robert Filmer and his followers are detected and overthrown - The Latter in an essay Concerning the original extend and end of Civil government .

الأولي دحضاً تاماً وجهة النظر التي حازت على ذلك الاهتمام الواسع. وظهر لنا من هذا المقال هدف لوك من البحث في نظرية الحق المطلق – ولكنها لم تكن، لسوء الحظ، في نفس قوة نظرية توماس هوبز – التي أعلنها السير روبرت فيلمر Sir Robert Filmer في كتابه الأبوة [1] Patrircha والتي قامت على النقاط الآتية [2] :

أ- للملك الحق في حكم رعاياه حكماً مطلقاً استبدادياً طبقاً لمبدأ الحق المقدس للملوك لذلك يجب طاعته ؛ لأنه مفوض من قبل الله لحكمهم والطاعة له واجبة .

ب- للملك الحق في وضع القوانين التي تتراءي له، والتي يسير الشعب بمقتضاها دون معارضة؛ لأنه من المستحيل أن يضع الشعب بنفسه قانوناً يقيد به حريته .

ج- أن الدولة التي يحكمها الملك ليست سوي امتداد طبيعي للأسرة الحاكمة التي يفوضها الإله لتولي الحكم، لذلك يجب أن يخضع الشعب خضوع أبناء الأسرة لحاكمها الأكبر. وقد هاجم لوك هذا الرأي في مقالته الثانية في الحكومة المدنية؛ لأنه من غير المقبول أن نطابق بين نظام الأسرة بصورتها القديمة وبين نظام الدولة الحاكمة أو سلطة الحكومة المدنية الحديثة .

لذلك فليس من الغريب أن يمدح لوك الحالة الطبيعية الأولي للإنسان، حيث كانت تسود حياته الطمأنينة والسلام، وكان الناس يتمتعون بمبدأ المساواة فيما بينهم الذي منحته الطبيعة لهم .

ومن هذه الحقوق، حق الحياة أو المحافظة عليها، وحق الحرية الذي تساوي الجميع في التمتع به، وحق الملكية. وتعني الحرية التي يتمتع بها الناس وجود قاعدة دائمة يعيش الناس في كنفها، ويألفها كل فرد في المجتمع، تضعها سلطة تشريعية منتخبة، وألا تفرض على إرادتي إرادة خارجية متقلبة ومجهولة [3].

أما حق المساواة الذي أتي لوك على ذكره فلا ينبغي أن نفهم منه كل أنواع المساواة فهناك فروق في السن أو الفضيلة قد تضع الناس في مكان الصدارة

---

(1) Warnock, G. J., Locke, in : The Concise Encyclopedia..., p. 174.

(٢) د. راوية عباس، جون لوك، ص ص١١٤ – ١١٥ .

(٣) صول ك. بادوفر، معنى الديموقراطية، ترجمة چورچ عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة ،١٩٦٧، ص١٥٨ .

دون غيرهم، كما قد يضع التفوق أناساً آخرين فوق المستوي العادي، ومع ذلك فإن هذا كله يتفق مع المساواة بين الناس أمام القضاء أو السلطة كيفما كانت، ومن حق الناس أن يتساووا في حريتهم الطبيعية دون أن يخضعوا لإرادة الآخرين[1].

وقد بدأ الصراع ينشب بين الناس عندما تم تحديد ملكيات خاصة بهم، مما جعل حق الملكية الطبيعي الذي وهبته الفطرة الأولي للإنسان يتحول إلى رأس حربة في صدر كل إنسان ليتحول معه مجتمع الطبيعة الآمن إلى مجتمع حرب وعداوة لا تنتهي ولن تنتهي بين الناس إلى يوم الدين.

لذلك كان لابد من أن يتفق الناس طوعية واختياراً على عقد « عقد اجتماعي » Social Contract فيما بينهم يكفل الحياة الآمنة بين الناس.

« وتعني فكرة العقد الاجتماعي، تعاقداً يضم طرفين هما الشعب والحكومة أو الملك، ولا يصبح العقد لاغياً إلا إذا أخل أي طرف منهما بالتعاقد، فإذا حدث وأهمل الملك في مسؤولياته تجاه الشعب تعين عزله. وبموجب هذا العقد يتنازل الأفراد عن حقهم في الحياة وفق قانون الطبيعة، وعن الحق في عقاب من يخرج على هذا القانون، لذلك تتناول طبيعة العقد الموافقة من قبل الأفراد أو الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعارضة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل » [2].

وقد ظلت فكرة العقد الاجتماعي تراود أذهان وعقول وخيالات فلاسفة العصر الحديث أمثال توماس هوبز وجون لوك، وجان جاك روسو، إلا أنهم اختلفوا حول طريقة استخدامها، فقد جعلها هوبز تبريراً للحكم الملكي المطلق، وأيد بها لوك الحكومة الدستورية أو الملكية المقيدة، بينما ذهب روسو إلى ضرورة التأكيد على قيام السلطة في الدولة على رضا المحكومين [3].

---

(١) نفس المرجع، ص١٣٧.
وانظر أيضاً:
Somerville, John, and Santoni, R. E., Social and political philosophy original Extend and end of civil Government, p. 176.

(٢) د. راوية عباس، جون لوك، ص١٢٠.
عن:
* Locke, two treatises of civil Government, p. 164.
* Cranston, Maurice, Locke on politics, Religion and Education, F. E., New York, 1965. pp. 50 - 51.

(٣) نفس المرجع ص١٢١.

لقد أعطي لوك بنظريته في العقد الاجتماعي الكلمة العليا للشعب ، مما ينتج عنه أموراً ثلاثة مهمة هي [1] :

أ- أن حق الأغلبية The Right of majority سوف يمثل القاعدة الأساسية في المجتمع ومصدر السلطة التشريعية أو التنفيذية، مما يتحتم معه إخضاع الأقلية للإرادة العامة General Will .

ب- تقييد سلطة الحاكم بقيدين هما ضرورة تنفيذ نصوص القانون المراعي فيها الحقوق الطبيعية، والالتزام بالعقد الاجتماعي الممثل للطرف الثاني .

ج- إن أي إخلال للحاكم سواء كان ملكاً أو غيره بالمسؤولية وتعديه لحدوده المخولة له من قبل الشعب يستوجب عزله والثورة عليه واختيار من يحل محله في الحكم .

ولقد نادي لوك بضرورة فصل الدولة عن الدين، كما نادي بضرورة الفصل بين السلطات مما ينجم أن تقوم الحكومة المدنية بتقسيم السلطات Powers إلى ثلاثة أنواع هي :

أ- السلطة التشريعية Legislative

وتمنح لممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بطريقيّ الانتخاب أو الوراثة .

ب- السلطة التنفيذية Excutive

ويتحدد عملها في تنفيذ القوانين التي يضعها الشعب عن طريق سلطته التشريعية وتتضمن القوانين الأدارية والقضائية .

ج- السلطة الفيدرالية Federative

وتعمل على تكملة السلطة التشريعية وتتكون من مندوبين عن المدن.

وقد دعا إلى ضرورة عدم اجتماع السلطات، في يد واحدة وإلا مال الحكم والنظام السياسي إلى الديكتاتورية ، هذا فضلاً عن مناداته باستخدام الحرية كمبدأ أساسي للنقد .

---

(١) نفس المرجع ، ص١٢٢ .

أما الأصول التي اعتمد عليها لوك عند قيام العقد الاجتماعي فكانت كما يأتي [1] :

- ضرورة قيام العقد على الحرية الكاملة للإنسان .
- ليس هنالك اجبار على أداء الأفراد ما لا يحبون .
- يتنازل الفرد عن بعض الحقوق .
- يتم التنازل للمجتمع كله وليس لأفراد محددين .

أما الحكومة فلابد لها أن تتبع المبادئ الآتية :

- يجب أن يكون القانون سليماً صحيحاً خالياً من التعسف .
- لابد أن ينطبق القانون على جميع أفراد الدولة مهما كان شأنهم .
- ضرورة التزام السلطة بوظيفتها كمنظمة وليست كمالكة .
- لا تتنازل السلطة التشريعية عن أداء وظيفتها كذلك لا يحق لها فرض ضرائب دون موافقة الشعب .

ذكرت منذ هنيهة مناداة لوك بضرورة فصل السلطة الدينية أو الكنيسة عن السلطة المدنية، ويقول في ذلك :

« إنه لما كان من واجب الحاكم المدني civil magistrate تنظيم شؤون الناس في الحرية والملكية والحياة (في الصحة والأرض والمال والمسكن ووسائل الترفيه وما شابه ذلك) فهذه أمور تختص بها سلطة الدولة والقوانين ولا دخل للدين أو الإيمان فيها » [2] .

وكانت دعوته هذه قائمة على أساس التسامح Toleration والتي أعلنها في رسائله المختلفة ونادي بضرورة ألا تضطهد الكنيسة أي إنسان بسبب عقيدته، لأن الحرية مكفولة للجميع، فضلاً عن ضرورة تجنب التحيز Prejudice لجماعة دينية دون أخرى؛ لأنه من الضروري أن تعمل الدولة والكنيسة من أجل سعادة المواطنين .

كما نادي لوك بضرورة تجنب التأمل النظري الذي يؤدي بالتالي إلى غموض المعرفة الروحية، فلا يجب مهاجمة من يخالفوننا في الاعتقاد لعدم

---

(١) د. محمد توفيق ، الفلسفة الحديثة، ص١٥٨ .

(٢) د. راوية عباس، جون لوك، ص١٣١ .

وضوح المعرفة بالبرهان، ومن ثم يجب أن يسود التسامح بين الجميع ، إلا أنه يستثني من تسامحه هذا الملحدين Atheists فلا تسامح معهم ولا سلام [1] .

٣- فلسفة الأخلاق

أنكر جون لوك أن تكون الأخلاق فطرية تمشياً مع اتجاهه التجريبي الحسي العملي، إلا أنه اعتقد أن لدي الإنسان قدرات وملكات خاصة تجعله قادراً على اكتساب المعرفة الخلقية التي تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة، والسعادة هدف أسمي يسعي إليه معظم الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقورية والرواقية وحتي لوك ومن أتي بعده من الفلاسفة .

« ورغم ظهور هذا الاتجاه العلمي في الأخلاق عند لوك، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحي، إلا أننا نلمس من نصوص أخري له، (مثل رسالة مختصرة عن السعادة A Note on Happiness) كيف أنه حاول مع هذا إقامة علم نظري للأخلاق يتطابق مع الرياضيات مثله في ذلك مثل العلوم الدقيقة، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع إلى منطق الرياضيات النظري في مجال الدراسات الأخلاقية، فهو يقول مؤكداً ومدللاً على صحة هذا المعني الذي يشير إليه بقوله أن لدي من الجرأة ما يجعلني أعتقد أنه بالإمكان البرهنة على المبادئ الأخلاقية بنفس الطريقة التي تتم بها البرهنة في الرياضيات. وهكذا يحاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادئ الخلقية في إطار المعرفة البرهانية، اعتقاداً منه بأنها تتسم بالدقة التي تتسم بها العلوم الرياضية » [2] .

ويذكرنا موقف لوك في محاولته إقامة علم أخلاق على غرار منطق الرياضيات بموقف باروخ سبينوزا، وهو ليس عنه ببعيد، فقد ترك تأثير الرياضيات ومناهجها الدقيقة وبراهينها اليقينية أثرها على فلاسفة عصري النهضة والتنوير معاً .

واهتم لوك بأسباب السعادة الإنسانية وحصرها في خمسة أسباب هي : الصحة، والسمعة الطيبة، والمعرفة، وفعل الخيرات، والأمل الذي يتوقع منه الإنسان سعادة أبدية وإن كانت مبهمة بالنسبة إليه .

---

(١) نفس المرجع ، ص ص١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) د. عليّ عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، ص١٣٤ (بتصرف) .

أما ما يسبب للإنسان السعادة الروحية التي توحي له بنيل السعادة الأبدية في العالم الآخر فهي الخضوع التام لما يمليه على العقل من طاعة القانون الإلهي الذي وضعه الله تعالي للإنسان حتي قبل أن يوجد على الأرض. واتفق مع لوك فلاسفة عصر النهضة... ديكارت ومالبرانش وبسكال وليبنتز في إمكان أن يحيا الإنسان حياة سعيدة وأبدية خالدة في العالم الآخر .

لقد جعل لوك إرادة الله تعالي وقدرته خلف النظرية الأخلاقية التي حاول إقامتها، إيماناً منه بأن الله تعالي يبصر الناس في الظلام، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين، كما منح الله تعالي الإنسان الأمانة الكبري... العقل الذي يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التي يجب أن يهتدي بها، فضلاً عما تضمنه الكتاب المقدس من تعاليم ومبادئ أخلاقية تنظم سلوكه، وترسم له طريق السعادة في الدنيا والآخرة (١) .

ويضيف لوك قوله تأييداً لما جاء في الفقرة السابقة :

« إن إرادة الله (تعالي) هي الأساس الراسخ للأخلاق، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائماً، لقد وضع الله (تعالي) قانونه من قبل للإنسان، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل في طاعة ذلك القانون، بل وأن في طاعة أوامر الله (تعالي) ما يتفق مع طبيعتنا البشرية، وهو الأمر الذي بحثنا عنه في نهاية المطاف » (٢) .

٤- التربيــة :

ضم كتاب لوك « بعض الآراء عن التربية » الذي أصدره عام ١٦٩٣م خلاصة آرائه في التربية العملية، وكان ثمرة تجربته مع بعض الأولاد الذين علّمهم وطبّق عليهم طريقته التربوية، وقد طلب منه صديقه كلارك E. Clarke أن يعطيه النصيحة عن أفضل الطرق التي يمكنه استخدامها في تعليم ابنه الوحيد. فكتب لوك كتابه عن التربية الذي نال اهتمام كثير من الناس وذاع بينهم فصدرت له عدة طبعات أثناء حياته Locke's lifetime وبعد وفاته. وظل أحد أهم الكتب الكلاسيكية في العالم (٣) .

---

(١) نفس المرجع، ص١٣٧ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(3) Wright, W., A History of Modern Philosophy, p. 169 .

لقد آمن لوك أن « العقل السليم في الجسم السليم » ، وهذا القول هو الوصف الكامل للوضع السعيد في العالم » (*) . وقد بدأ لوك حديثه التربوي بهذا القول الذي فصّله على ضوء خبراته الطبية والتربوية medical and pedagogical ، فقد نصح الناس أن يتناولوا وجبات صحية، وأن يرتدوا ملابس معينة، وأن يقوموا ببعض التدريبات الرياضية، وأن يربوا أولادهم على هذه الأسس حتي يتمتع أولادهم بالصحة طوال حياتهم (١) .

ولا شك أن لوك وضع نظرية ذات قيمة في مجال التربية، كان يهدف من ورائها تطوير نظام التعليم باستحداث طرق جديدة ومبتكرة . كما اهتم عند وضعها بالدفاع عن الحرية الشخصية للأفراد، وتحرير أفكارهم من التقاليد القديمة البالية، وطالب في ثنايا كتابه عن التربية باستقلال التعليم عن سلطة الكنيسة والحكومة معاً. وتعليم الأطفال والشباب تعليماً يتفق والمناهج العملية الجديدة، والتخفيف من الدراسات النظرية كالبلاغة Rhetoric والمنطق Logic وكذلك اللغات كاليونانية والعربية والعبرية التي لا جدوي منها في نظره، والتي يقتصر استخدامها على السادة الا نجليز وهم فئة محدودة من أبناء الشعب العريق. كما نادي بتعلم التاريخ والجغرافيا والفلك والطب والتشريح ، فضلاً عن مناداته بقيام التلاميذ برحلات مستمرة إلى البلاد المجاورة لتنمية خبراتهم وقدراتهم (٢) .

ولقد امتدت توجيهات لوك وتوصياته في مجال التربية إلى الجانب الأخلاقي وذلك لأهمية تنمية الفضائل الأخلاقية والاجتماعية، ذلك أن التربية السليمة قوامها العلم الجاد، والخلق القويم، ويتطلب هذا من المعلم حسن معاملة التلاميذ والتخفيف من عقابهم، واتباع مبدأ « القدوة الحسنة » (٣) .

وقد تركت نظرية لوك في التربية أثرها على الباحثين الذين جاءوا من بعده ، فهذا جان جاك روسو J. J. Rousseau الذي طوّر نظرية لوك في كتابه «إميل» Emile ، وقال ريتشارد آرون Richard Aaron عن كتاب لوك في التربية: « لا يوجد كتاب للوك حازت قراءته وأهميته شهرة عريضة أكثر من

(*) A Sound mind in a sound body is a short but full description of a happy state in this world.

(1) Ibid .

(٢) د. راوية عباس، جون لوك، ص ص١٤٥ - ١٤٦ .

(٣) نفس المرجع، ص ص١٤٨ - ١٤٩ .

(آراء في التربية) حتى لقد أصبح لأهميته جزءاً من النظرية التربوية العامة لبلده، ولبلاد كثيرة في العالم الأوروبي وقتذاك » [١] .

٥- الذاتية الشخصية

ناقش لوك نظرية « الذاتية الشخصية » Personal Identity في إطار دراساته في علم النفس، فتناول الشعور أو الوعي والذاكرة وهي جميعاً تعتمد على استمرار وجود الجسم ، كما تناول في كتابه « مقالة في العقل الإنساني » علاقة الوعي بالنسيان، وذكر أن النسيان غالباً ما يعترض الوعي فيقوم بقطعه عن مواصلة عملية التذكر [٢] .

ويعّرف لوك « الشخص » Person باستخدام مصطلحات تتصل بالوعي، حيث أن الوعي Consciousness دائماً ما يصاحبه الفكر، وهذا هو ما يسمي بالذات أو بالنفس Self وبهذا يتمايز هذا الشخص عن سائر الأشياء الأخري المفكرة، وبهذا أيضاً تتكون لدينا الذات الشخصية .

ويقول لوك إن للوعي دور فيما نعرفه باسم « الذات الشخصية » ويتمثل هذا الدور في جانبين : أحدهما منطقي والآخر ميتافيزيقي، بينما يصبح للذاكرة دور محدود [٣] ؛ لأنها عرضة للوقوع في الخطأ، ولكن هذا الواقع لا ينطبق على الذات الشخصية حيث أن الإحساسات ربما تكون محدودة أو مضللة وبالتالي فهي تحدد معرفتنا بالأجسام، ولكنها لا تحدد معرفتنا بالأجسام من الناحية الميتافيزيقية والوجودية [٤] .

كما يناقش لوك السؤال الآتي في معرض مناقشته للذات الشخصية : « لماذا تتصف مادة ما بالفكر ولا تتصف به مادة أخري ؟ » .

ورداً على هذا التساؤل يقول لوك إن هذا يعود إلى الخير الإلهي الذي يمكنه أن يمنع شخص ما مفكر من أن يعي ما يفعله شخص آخر يفكر أيضاً، أي أن

---

(١) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(2) Helm, Paul, Locke's theory of personal Identity, the journal of Royal Institute of philosophy, edited by Renford Bam-brough Cambridge University press, vol. 54, N. 208. London, 1979, p. 173 .

(3) Ibid., p. 175 .

(4) Ibid.

طبيعة الأشياء تجعل من المستحيل أن تنتقل الذاكرة من مادة مفكرة إلى مادة أخري مفكرة أيضاً (١) . ويري بعض النقاد الدارسين لفلسفة لوك عن الخير الإلهي أنه افتراض لا فائدة منه لأنه افتراض مسبق لوجود شيء آخر يسهم في تكوين الذات الشخصية ، وهو المسؤول الحقيقي عنها .

أما فيما يتعلق بقدرات الذاكرة الإنسانية وحدودها ، فإن هناك افتراض يقول أنه إذا كان العقل الإنساني مصاب بداء النسيان فإنه من غير المحتمل تعريف الذات الشخصية باستخدام مصطلح الذاكرة، فإذا كان ذلك صحيحاً فإنه من الصعب علينا تقدير دور الذاكرة بل ويصبح ضعف الذاكرة متعلق بالأفكار الموجودة في العقل، فعندما تضعف أفكار العقل وتختفي بعيداً عن منطقة الفهم لا تترك أثراً غير هذه الظلال الضعيفة في الذاكرة ، وعندما يخلو العقل منها، ونعتقد نحن بعدم وجودها، فعندئذ فقط تكون هناك الذاكرة ويأتي دورها الفعال، كما أن عدم استخدام الأفكار بطريقة تجريبية صحيحة يضعفها ويحزنها فيما يعرف بالذاكرة (٢) .

٦- الألوهيـة

عندما وجّه جون لوك سهام نقده نحو الأفكار الفطرية شمل معها فكرتنا الفطرية عن وجود الله تعالي، ولا يعني ذلك أن لوك ينكر وجود الله تعالي بل هو على عكس ذلك تماماً يعتقد بوجوده لكنه ينكر فقط أن تكون فكرتنا عنه فكرة فطرية، ويري أن معرفتنا بوجود الله معرفة برهانية ويقصد بها قدرة إدراك العقل لما بين الفكرتين من إتفاق أو اختلاف إدراكاً غير مباشر، وبالتالي فإن هذا النوع من المعرفة يحتاج لإثبات صحته إلى برهان، إذاً فمعرفتنا بوجود الله تعالي برهانية تعتمد على مبدأ العليّة، ذلك أن الموجود الحادث الذي هو أنا (الإنسان) يستلزم موجوداً سرمدياً عاقلاً كلي القدرة، أكثر منا قوة ومعرفة **وعلماً (٣) .**

---

(1) Ibid., p. 176 .

(2) Ibid., p. 177 .

وأيضاً للمؤلف : مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص ص١٥٣ – ١٥٤ .

(٣) د. عزمي إسلام، جون لوك، ص ص٢٣٣ – ٢٣٤ . وأيضاً د. محمود حمدي زقزوق ، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص ص١٧٧ – ١٧٨ . وأيضاً : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص١٤٣ – ١٤٤ .

« فاللاوجود لا يمكن أن ينتج أي وجود ، ولذا فهناك شيء أزليّ ... فنحن إذا عرفنا أن هناك نوعاً من الوجود الحقيقي وأن العدم لا يمكنه أن ينتج أي موجود حقيقي، فسيكون برهاناً واضحاً على القول بأنه لابد من وجود شيء ما منذ الأزل طالما أن كل ما هو ليس منذ الأزل له بداية. وكل ما له بداية يجب أن يكون ناتجاً عن شيء غيره... وهذا المصدر الأزليّ لكل ما هو موجود يجب أن يكون مصدراً وأصلاً لكل قوة [١] .

ونحن نعلم مما سبق أن لوك اعتقد بأنه لا يوجد شيء لا يمكن معرفته إلا من خلال الإحساس، ولكنه استثنى من ذلك وجود الله تعالى The Existence of God ، فقد اعتقد أن وجوده لا يمكن إثباته إلا عن طريق المعرفة البرهانية، وقدّم لوك برهاناً يتكون من عدد من القضايا كل واحدة منها يمكن معرفتها بالحدس والبرهان معاً. فالإنسان - على سبيل المثال - يعرف أنه موجود بالحدس، وأن العدم لا يمكن أن يوجد شيء، كما أن هناك أيضاً الدليل النفسي Self - Evident وأن الموجود الأزلي مصدر القوة -كما جاء في الفقرة السابقة- إذاً يتبين لنا أن هذا الموجود الأزليّ كامل القدرة وكليّ العلم هو الله تعالى [٢].

ولكن هناك تعارض واضح بين ما قاله وليم رايت في كتابه الشهير : «تاريخ الفلسفة الحديثة » (ص ص١٦٠ - ١٦١) وبين ما جاء في كتاب الدكتور راوية عبد المنعم عباس [*] حيث قالت بالحرف الواحد في كتابها (جون لوك : إمام الفلسفة التجريبية) :

« وإذا كانت الرؤية العملية والتجريبية قد انسحبت على فلسفته برمتها، فإن الدين لم يستثن من هذه الرؤية كذلك » .

ولكن وليم رايت يقول إنه استثنى الدين من هذه النظرة التجريبية الحسيّة الملموسة، وربما كان هذا التعارض ومثله كثير في كتب تاريخ الفكر الفلسفي، هو الذي أدي بكل من كتب عن لوك إما أن يتهمه بالإلحاد لأنه حاول تطبيق المذهب التجريبي الحسي على وجود الله تعالي ففشل، فلم يستطع إثباته ، وإما أن يراه مؤمناً بوجود الله تعالي ويحاول تقديم البراهين العقلية أو المادية أو العقلية والمادية معاً عليه.

---

(١) نفس المرجع ، نفس الموضع .

(2) Wright, A history..., pp. 160 - 161 .

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية .

فإذا نظرنا إلى كتابه « معقولية النصرانية » The Reasonableness of Christianity نجده ينظر إلى الدين من منظور عقلي، ويحاول أن يضع معطيات النصرانية تحت ضوء العقل والمنطق، ومن آرائه أنه يجب النظر إلى الدين النصراني نظرة عقلية، وأن حقائق الوحيّ Revelation يجب اختبارها بالمحك العقليّ، وهذا ما رفضه سورين كيركجارد تماماً في كتاباته عن النصرانية بل واتهم الدين النصراني أنه مناقض للعقل، وأنه يحتاج إلى قفزة إيمانية ونحن نغمض أعيننا عن مفرداته التي غلفها رجال الدين بما يعرف بالأسرار Secrets لتجنب اختبارها بالعقل الذي دعا إليه جون لوك قبل كيركجارد بنحو مائة وخمسين سنة على وجه التقريب .

ويدافع لوك عن معقولية النصرانية على أساس أن هذه المعقولية غريزية ، فالسيد المسيح – كما يدعي لوك – قد استرد خلود البشرية على أسس أو شروط ثلاثة هي :

أ– الإعتقاد في السيد المسيح كمسيح As the Messiah .

ب– التوبة Repentance .

ج– العفو عن الآخرين Forgiveness of others .

وهذا المبادئ إن صح تسميتها بالمبادئ هي مبادئ جوهرية لتحقيق الخلاص Salvation . كما أن الإعتقاد في حقيقة ما ستؤدي عند دراسة الإنجيل إلى قبول حقائق أخري –كما قال بول Paul– في رسائله epistles ، فهذه الرسائل قد كتبت في مناسبات مختلفة ولم تكتب دفعة واحدة فجاءت غير مترابطة (١) .

من هذه الآراء يتبين أن لوك يدافع عن النصرانية التقليدية، فإذا قارناه برجال عصر التنوير في القرن الثامن عشر وهم رجال من المؤمنين Deists نجده يتقدمهم على الرغم من أنه كتب دفاعه هذا في العقد الأخير من القرن السابع عشر. فلا شك إذاً في أنه فتح الطريق للمؤمنين من رجال القرن الثامن عشر عن طريق وضع مبادئ قليلة للدين النصراني، وفي ذات الوقت رفض أي شيء يتعارض مع العقل، كما أنه وقف أمام المجدفين بالله من أمثال ڤولتير Voltaire وبقية الشكاك Skeptics والماديين materialists (٢) .

---

(1) Wright, A history..., pp. 163 - 164 .

(2) Ibid., p. 164 .

وعلى الرغم من أن لوك تصور الله تعالي جوهراً روحياً لا متناهياً ، إلا أنه رفض أن تكون معرفة الإنسان الذي يجهل ماهيته معرفة فطرية، ومن ثم فهي معرفة تحتاج لبرهان عقلي وفي نفس الوقت فإن العقل قاصر عن إدراك مثل هذه المعرفة .

كذلك لم يستطع لوك تقديم براهين تثبت وجود الله تعالي بل إنه سلم بوجوده الأزليّ تسليماً إستناداً إلى وجود الإنسان وهو الحادث المخلوق بعلة خالقه هي الله الموجود القديم الكامل (١) .

أما عن صفات الله تعالي فإن لوك يقول : « إننا لا نستطيع مجرد الأمل في معرفته كاملاً كما هو كائن فعلاً، لكننا نكون صورة أو فكرة عنه فحسب، هي فكرة مركبة a Complex idea مثل جميع الأفكار المركبة. ونحن نتصور في الله جميع صفات الكمال والخير، وهي ليست صفات كالتي نتصورها فيما بيننا»(٢) .

إن الله تعالي إلهاً لا متناهياً خالداً يكمن فيه الخير الكلي والقدرة الكلية، حكيم حكمة ليست كحكمتنا، ولا يمكن تصوره تصوراً عقلياً، لا نعرف عنه سوي قوة الحضور في حياتنا ذلك الحضور الذي نستمد منه القوة والأمان (٣) .

تعقيب

تركز النسق الفلسفي للفيلسوف الانجليزي جون لوك على جوانب فلسفية مهمة تضمنت المعرفة والسياسة والأخلاق والتربية والدين. وقد كان لاستخدام المنهج التجريبي في تلك الفترة ضرورة ملحة حيث استشرت النزعة العقلية بشكل لا مثيل له بلغت أوجها لدي الفلاسفة الفرنسيين والألمان، وتركت تأثيرها واضحاً على الفلسفة التجريبية. هذا بالإضافة إلى بروز الجانب العلمي والعملي التجريبي في عصر لوك حتي سمي ذلك العصر بعصر العلم والعمل والاختراعات وعصر التنوير. كل ذلك قلب الموازين التقويمية في العالم كله. كما كان لانتشار المناهج التجريبية الحديثة في علم النفس أثرها الذي لا يمكن اغفاله في كتابات لوك وبقية فلاسفة عصر التنوير ومن تلاهم حتي يومنا هذا .

---

(١) د. راوية عباس، جون لوك، ص١٥٦ .

(٢) نفس المرجع، نفس المرجع.

(3) Aaron, John Locke, p. 301 .

ولنبدأ التعقيب بالإشارة إلى نظرية لوك في المعرفة، فقد جعل لها مصدران أساسيان هما المصدر التجريبي الخارجي، والمصدر الحدسي الباطني، وهما مصدران متضادان مختلفان. ولا نجد عذراً لاستخدام لوك للعناصر الأولية الحدسية في المعرفة التجريبية الحسيّة التي أراد أن يؤسس بنائه المعرفي بل قل بناءه الفلسفي ككل عليها .

ثم زاد لوك الطين بلة عندما جعل المعرفة الإنسانية لا تتم إلا بتضافر قطبيها وهما الإحساس والفكر الداخلي معاً، فجعل عمليات الإحساس عمليات سلبية بينما جعل الفكر الداخلي ذات فعاليات إيجابية. إذاً فمصدر المعرفة الأساسي وهو الحواس والمعطيات الحسيّة مصدر سلبيّ ، فضلاً عن أن المصدر الثاني وهو المعطيات العقلية كامنة في الذهن أي أنها فطرية بلغة ديكارت، لقد استعاض لوك عن كلمة «فطرية» التي هاجمها هجوماً عنيفاً بكلمة الفكر الداخلي، بينما بقيت كل التأثيرات والمؤثرات والإيجابيات والحيثيات والنتائج واحدة .

إن الأفكار هي المصدر الرئيس في المعرفة لدي لوك وهي نفسها المصدر الرئيس في المعرفة لدي ديكارت وبدونها لا تتم المعرفة مع وجود الحواس، مما يعني معه اتفاق لوك مع ديكارت في أن الحواس وما ينتج عنها من أفكار عن العالم الخارجي والأشياء الواقعية ليست محل صدق مطلق أو يقين لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه .

لقد أصاب النسق الفلسفي المعرفي عند لوك في نهاية الأمر شيء من الخلط والاضطراب حتي أنه بدلاً من تحقيق معرفة تجريبية يقينية جعلها معرفة إنسانية قاصرة بسبب عدم كفاية الأفكار، ثم يبدأ في نقاش جدليّ لا طائل تحته عندما ذهب إلى إنكار مذهب الثنائية بعد إثباته ، ثم يعود بكل هذا إلى الله تعالي فيجعله الكائن الكامل اللامتناهي الذي يمتلك العلم الكلي والقدرة الكلية. ولو تواضع لوك قليلاً لجعل للإنسان قدرات محدودة كما هي في الواقع واعترف بها مسبقاً ولتجنب الوقوع في التناقض والاضطراب .

أما نظرية لوك السياسية فكانت رد فعل للأحداث السياسية التي وقعت في أيامه، مما جعله ينادي بفصل الدين عن الدولة متناسياً خطأ الإعتقاد، فالدين لا ينفصل عن الحياة برمتها، ولو فعلنا ذلك لكنا كمن يحرث في البحر... لقد أنزل

الله تعالى الأديان التي اختتمت بالدين الإسلامي حتي أصبح هو الدين الوحيد الذي يعترف به الله تعالى مصداقاً لقوله : « إن الدين عند الله الإسلام »، حتي يعالج كل شؤون الحياة الإنسانية في مجال العبادات والعقائد والتشريعات والأحوال الشخصية والحرب والسياسة والأخلاق والمعاملات وسائر نواحي الحياة.

ولقد امتدت مؤثرات لوك السياسية إلى سائر الدول الأوروبية وكانت رسائله في التسامح هي المصدر الذي استقي منه چورچ واشنجطون وزملاؤه الدستور الأمريكي عام ١٧٧٦م. كما أنه أشار في تلك الرسائل إلى أن تسامحه هذا يجب أن يشمل اليهود والمسلمين وسائر البشر الذين يقبلون المبادئ العامة في الأخلاق حتي يكونوا مواطنين صالحين في حكومات تجعل نبراسها الوحيد القوانين التشريعية السليمة، ولكن هذا التسامح لم ينل المسلمين بخير على يد الدولة الاستعمارية المتمثلة في بريطانيا العظمي التي مدت أخطبوط استعمارها إلى بقاع كثيرة في العالم وعملت على مص دماء الشعوب المقهورة لمصلحة السادة الانجليز ومصلحة التاج البريطاني .

ولم يستطع لوك أن يتعلم التسامح الحقيقي من المجتمعات الإسلامية، حيث عمّ التسامح المجتمعات الإسلامية منذ زمن الخلفاء الراشدين إلى اليوم، مع جميع أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية . فقد عاملوا الصابئة عبدة الكواكب في شمال العراق والمجوس عبدة النار الإيرانيين، وكانوا على دين زرادشت وما زعمه في كتاب الأفستا من أن للعالم إلهين إلهاً للنور وإلهاً للظلام ، عاملوهم جميعاً معاملة أهل الكتاب [١] .

ولا يفوتنا ونحن في هذا المقام أن نشير إلى التعايش المادي والفكري بين المسلمين وأهل الذمة من النصاري واليهود في العراق والشام ومصر والأندلس مما يدل على أن أهل الذمة نعموا بحياة آمنة وتسامح عظيم، مما دفعهم إلى أن يتعربوا لساناً وفكراً ، وأن يترجموا كتبهم المقدسة إلى العربية. وأن يقيموا صلواتهم في كثير من كنائسهم ومعابدهم بالعربية، وغير ذلك من الصور التي كان فيها التسامح الإسلامي آية من آيات الجمال الإنساني [٢] ، ليت لوك تعلمها

---

(١) د. شوقي ضيف، عالمية الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص٩٧ - ٩٨.

(٢) نفس المرجع، ص٩٨ .

ونشرها حتي بين المذاهب النصرانية المختلفة والمتناحرة التي يكره بعضها بعض من الكاثوليك والأرذودكس والبروتستانت.

إذاً فنحن لم نر تسامح لوك يعم بالشكل الذي أراده له لا بين العالم الأوروبي ولا بين الغرب المتعصب والشرق المتسامح .

ونحن اليوم لا ننأي عن مؤامرات بريطانيا أو انجلترا فهي تتآمر على شعوب العالم ومازالت تقود الحملات الصليبية ضد المسلمين في كل مكان، فقد ذهبت دعاوي جون لوك أدراج الرياح .

أما في مجال الدين والألوهية فقد تابع لوك ديكارت حتي في قوله بالكائن الكامل اللامتناهي وأعطاه نفس الصفات واقتصر في أدلة وجود الله على الدليل العلى فقط دون بقية الأدلة ، واعترف بأن معرفة الله فطرية. وإن تجنب استخدام اللفظ ذاته. إن الخطأ الذي وقع فيه لوك وفلاسفة كثيرون آخرون غيره هو أنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين استخدام مناهجهم في المعرفة وبين استخدامها في مجال الدين . تقبل المعرفة استخدام أي منطق يترائي للفيلسوف وبالتالي يخضع هذا المنهج للقبول أو للرفض أو للتعديل، ولكن الدين لا يقبل غير منهج واحد ووحيد هو الإيمان... أن يسلم المرء مهما كانت درجة علمه ومعرفته وتله للجبين... وأن يؤمن إيمان العجائز؛ لأن اعمال العقل له مجال آخر... وإن كان يستطيع أن يستخدمه في مجال الدين بعد الإيمان والتسليم إن شاء .



الفصل الثاني

جــــورج بـركلـــي

George Berkeley

١٧٥٣ - ١٦٨٥

مقـدمـة

رأينا في الفصل الأول من الباب الثالث كيف أن فلسفة جون لوك قد وصلت به إلى بعض الصعوبات والمشكلات الفلسفية التي تمثلت في زيادة الشك لدي الكثيرين، كما أنها وقفت موقفاً غريباً من الدين بسبب محاولة تطبيق المنهج التجريبي المستخدم في مبحث المعرفة على موضوعات الدين مما أدي بالناس إلى التشكك في وجود الله ومن ثم إلى الإلحاد حتي انتشرت هذه الموجة بين الناس في أوروبا وساعدت في تعميق الدعوة العلمانية Secularism ، وتعالت الأصوات لفصل الدين عن الدولة، ثم فصل الدين عن الحياة بصفة عامة، واتخذ الدين في أوروبا وبعدها الولايات المتحدة مكاناً منكمشاً واقتصر على مظاهر لا روح فيها ولا إيمان عميق يعمر القلوب ويزهو ويسمو بالأرواح .

أولاً : سيرة حياة بركلي

ولد جورج بركلي George Berkeley عام ١٦٨٥م في قلعة دايزرت Dysart بالقرب من مدينة توماس التي تقع على بعد اثني عشر ميلاً من كيلِيني Killenny في أيرلندا Ireland .

تلقي دراسته وتعليمه الأوليّ في مدينة كيليني حيث درس الآداب الكلاسيكية واللغات اليونانية واللاتينية والفرنسية والعبرية كما درس الرياضيات وبرع فيها وأحاط بعلم الطبيعة النيوتوني، وكانت شهرة إسحق نيوتن وقتئذ في قمتها، وكانت فلسفة لوك وتدريسها تحتل جانباً أساسياً من برامج طالب الفلسفة.

ثم التحق بكلية الثالوث Trinity College في دبلن Dublin وحصل فيها على درجة الماجستير وعرف هناك بذكائه المفرط وأفكاره الغريبة واستقر في الجامعة عاكفاً على الدراسة حتي خلت وظيفة مدرس بها، فعين بعد سنتين وبدأ عام ١٧٠٧م كتابة مذكراته الفلسفية، ولم يكن يقصد نشرها، ولكنه أراد الإستعانة بها في محاضراته وكتبه في المستقبل .

وقد اهتم بالفلسفة اهتماماً كبيراً وبدأ يضع المبادئ الأولي لفلسفته التي جاءته فجأة وكأنها وحي أو ما أشبه . وفي عام ١٧٠٩م أصبح قسيساً في الكنيسة الانجليزية، وبعد سنة من ذلك ذهب إلى لندن حيث التقي بعدد كبير من الأدباء مثل جوناثان سويفت Jonathan Swift (١٦٦٧ - ١٧٤٥)، وتوماس أديسون Thomas Addison (١٧٩٣ - ١٨٦٠)، وغيرهما من الفلاسفة أمثال كلارك E. Clarke وهتشسون Hutcheson .

رحل بركلي بعد ذلك إلى إيطاليا كأمين سر للسفير البريطاني بيتربورو Peterborough كما زار فرنسا والتقي هناك بالفيلسوف الفرنسي نيقولا مالبرانش، وقام بزيارة إلى الولايات المتحدة ليجمع الأموال اللازمة لإنشاء كلية في جزر برمودا (مستعمرة رود أيلاند) (Rhode Island) تسعي إلى اصلاح المجتمع على غرار ما فعل أفلاطون عند أنشأ الأكاديمية في أثينا القديمة، ولكن لم يكتب للمشروع النجاح . فعاد إلى انجلترا . وفي عام ١٧٣٤م سيم أسقفاً لأبرشية كلوين Cloyne حتي توفي عام ١٧٥٣م على إثر فقده لابن له حزن عليه ومات بأكسفورد ودفن بكنيسة المسيح Christ Church .

ثانياً : مؤلفات بركلي

عاش بركلي ما يقرب من ٦٨ سنة قضاها في خدمة الدين والكنيسة والتأليف. ومن أهم الكتب التي نشرها ما يأتي :

١ - الكتاب الاعتيادي (١٧٠٧) The Common - Place Book

٢ - مقالة نحو نظرية جديدة في الإبصار (١٧٠٩)
An Essay towards a new Theory of vision.
ألغي فيه الوجود المادي الخارجي للأشياء ، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الذاتي .

٣ - بحث يتعلق بمبادئ المعرفة البشرية (١٧١٠)
A Treatise Concerning the principles of Human Knowledge .
عرض مذهبه في صورة متكاملة حيث نقد الأفكار المجردة وحصر المعرفة في الأشياء الجزئية .

٤ - الخضوع السلبي (١٧١٢) Passive obedience

بيّن فيه رضوخ العالم النصراني للقوة العليا التي تبدو في قوانين الطبيعة كما وضعها الله تعالى .

٥- محاورات ثلاث بين هيلاس وفيلونس (١٧١٣)

Three Dialogues between Hylas and philonus

كتبه بركلي بلغة الحوار بين فيلسوف مادي وفيلسوف لامادي، وينتصر فيه بركلي للفيلسوف اللامادي تمشياً مع فلسفته .

٦- في الحركة (١٧٢١) De Motu

هاجم بزكلي في هذا الكتاب طبيعيات نيوتن .

٧- السيفرون أو الفيلسوف الصغير (١٧٣٤)

Alciphrone or the Minute philosopher

٨- المحلل (١٧٣٤) The Analyst

جعل بركلي خطاباً موجهاً إلى رياضيّ ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات على أساس النزعة الاسمية .

٩- سلسلة الانعكاسات الفلسفية وطلبات تتعلق بفضائل محلول القطران (١٧٤٤)

A Chain of philosophical Reflexions and Inquires Concerning the virtues of Tar water .

عرض فيه للأمراض التي يمكن أن تعالج بماء القطران. ثم عرج إلى الميتافيزيقا ثم الدين .

ثالثاً: نسق بركلي الفلسفي

ولد بركلي وعاش وسط تيارات فلسفية متباينة، وعاصر فلسفة وفلاسفة من أشهر الفلسفات والفلاسفة الذين كان لهم عظيم الأثر في تاريخ الفكر الفلسفي.

ولقد ولد بركلي عام ١٦٨٥، أي بعد وفاة باروخ سبينوزا بثمان سنوات، وكان لوك مازال حياً يرزق وعمره ثلاثة وخمسون عاماً، وليبنتز في أوج عمره وشهرته وهو في الواحد والأربعين ، وعندما التحق بركلي بالكلية، وهو في سن الخامسة عشر كانت التيارات الفلسفية في القارة الأوروبية وانجلترا بالذات قد انعكست عليه، وتأثر بها، وعندما بلغ بركلي التاسعة والثلاثين من عمره ولد كنط، وعندما مات كان ديفيد هيوم في الثانية والأربعين، وكنط في التاسعة والعشرين، وبذلك - كما يقول شاخت - يكون من ناحية الترتيب الزمني

للأحداث والتتابع الفلسفي شخصية انتقالية بين الجيل الفلسفي التالي لديكارت ، وبين هيوم وكنط اللذين سيجيء الكلام عنهما فيما بعد (١) .

اختلفت اتجاهات بركلي الفلسفية عن تلك الاتجاهات التي سادت لدي لوك وكنط، واتفقت مع اتجاهات ليبنتز وهيوم، وقد حدد اتجاهاته الفلسفية مبكراً عندما كان في الخامسة والعشرين فنشر لأول مرة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » Principles of Human Knowledge ، وقد استقرت هذه الاتجاهات طوال حياته تقريباً ولم تتغير إلا قليلاً أو نادراً (٢) .

وقد تركزت اتجاهاته بعد قليل من نشر بعض الكتب الفلسفية في مناصرة التيارات الدينية المحافظة، حتي عين أسقفاً للكنيسة الانجليكانية عام ١٧٣٤، كما حاول المساهمة في النهوض بأحوال الفقراء في النواحي الاقتصادية والمعيشية والتعليمية والصحية، كما أظهر تعاطفاً مع أقرانه من بني البشر، وشغل نفسه بتعليم السود والهنود في العالم الجديد (القارة الأمريكية)، وأوصي بإهداء قسم من مكتبته وبعض المال لجامعة ييل التي مازالت إحدي كلياتها « الداخلية » تحمل اسمه حتي اليوم (٣) .

ويبدأ النسق الفلسفي لبركلي بنقد فلسفة جون لوك، وإن أخذ منه مبادئه التجريبية في المعرفة، ولكنه توصل إلى نتائج تختلف عن النتائج التي توصل إليها لوك، فقد أراد بركلي أن يجعل وجود الله تعالي تصوراً أساسياً حتي لفهم عالمنا المادي المحسوس، وأن يضفي على الوجود المحسوس صبغة روحية أكثر من تلك الصبغة المادية التي صبغ بها، كما حاول تجنب الإلحاد والثنائية بين الروح والمادة والشك في فلسفته .

ولقد وضع بركلي مصادرتين أساسيتين لنسقه الفلسفي :

الأولى : أن الله تعالي موجود وينبث سلطانه في كل شيء محسوس .

الثانية : أن للمادة وجود انفعالي لا فاعلية له ومن ثم لا تكون المادة علة لأي شيء.

ونتبين من عناوين كتبه الأساسية أتجاهه المنهجي، ففي الصفحة الأولي من كتابه « مبادئ المعرفة الإنسانية » كتب يقول :

---

(١) ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ص١٦٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص١٦٤ .

(٣) نفس المصدر، ص ص١٦٤ - ١٦٥ .

« مبحث يخص المعرفة الإنسانية، ونبحث من خلاله الأسباب الأساسية للوقوع في الخطأ، والصعوبات التي تكتنف العلوم والأسس التي استند إليها الشك والإلحاد والابتعاد عن الإيمان » .

بينما نقرأ على الصفحة الأولي من كتاب « ثلاث محاورات ... » ما يأتي :

« ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس (*) قصد بها إثبات حقيقة المعرفة الإنسانية، وكمالها ، والطبيعة اللاجسمانية للروح، والعناية المباشرة لله ضد مزاعم الشكاك والملحدين والاتيان بمنهج ييسر فهم العلوم، ويزيد نفعها ويساعد على عرضها عرضاً موجزاً » (١) .

إذاً قصد بركلي من نسقه الفلسفي مهاجمة النزعة الشكية Scepticism والدفاع عن الحس المشترك Common Sense الذي عرف في انجلترا وبالذات في أيرلندا على يد توماس ريد، ومهاجمة النزعة الإلحادية Atheism والدفاع عن الدين، وقد ساهم بركلي في إرساء دعائم الدين الطبيعي، ويختص بدراسة تصور الألوهية مستقلاً عن الوحيّ revelation أو النزعة الدوجماطية (الاعتقادية) (٢) .

وسوف أناقش نسق بركلى الفلسفى على النحو الآتي :

١- نظرية المعرفة

ناقش چورج بركلي نظرية المعرفة في كتابه الأساسي « بحث يتعلق بالمعرفة الإنسانية »(١٧١٠)، وبدأ بناء نظريته في المعرفة بالهجوم الصارخ على الأفكار المجردة Abstract ideas وعلى معرفتنا بالكليات .

ويذكر بركلي في مقدمة كتابه أن الطريق إلى المعرفة وإدراك الحقيقة قد أغلق تماماً بسبب إفراط الفلاسفة في التجريد ونشر الألفاظ الجوفاء التي لا تدل على شيء ، وبعد أن أغلقوا الطريق نحو الحقيقة رفعوا عقيرتهم بالشكوي من عدم وضوح الرؤية ومن ثم من الوصول إلى الحقيقة التي يسعون وراءها سعياً حثيثاً .

(*) تشير كلمة هيلاس إلى المادة وهي من الهيولي، وفيلونس إلى الفيلسوف .

(١) نفس المصدر ، ص١٦٥ .

(2) Grayling, A. C., The Empiricists, p. 509 .

« فقد رسخ في عقول الفلاسفة أن العقل قادر على التجريد وأن ثمة أفكاراً مجردة يستعين بها هذا العقل على التفكير في المسائل الفلسفية العويصة التي تتناولها علوم كالميتافيزيقا والمنطق. هذه الأفكار المجردة ليست إلا مجرد أوهام وقرت في عقول الفلاسفة على أنها حقائق، مع أنها مصدر الظلام الذي يحيط بالحقيقة، ومن واجبنا أن نبعدها عن طريقنا لنري النور : نور الحقيقة » (١) .

إن مصدر أفكار العقل هو اللغة والألفاظ وليس شيئاً آخر، لقد ظن الناس أن كل لفظ لابد أن يشير إلى وجود شيء في الواقع، هذا الشيء يجب أن يكون مادياً ملموساً واضحاً ، ولكن اللغة تشتمل أحياناً على ألفاظ ومعان كلية، إذاً فلابد أن تقابل الألفاظ والمعاني الكلية أشياء أو موجود واقعي ملموس، ولكن هذا الاستنتاج غير صحيح، بل هو استنتاج فاسد « إننا لو بحثنا في هذه الألفاظ المجردة لوجدنا أنها إما أن تدل على صفات للأشياء وإما أن تدل على أشياء تكون موضوعاً للصفات. وفي كلتا الحالتين لا يمكن أن ننتهي إلى أي وجود مجرد . وذلك لأننا إذا كنا بصدد صفات الأشياء فإن هذه الصفات لا يمكن أن توجد مجردة عن الأشياء التي تتحقق فيها ولا عن سائر الصفات الأخري التي توجد مقترنة معها » (٢) .

من النص السابق يتبين لنا أن الوجود الذهني أي الأفكار التي توجد في العقل شيء والوجود الواقعي المادي الملموس شيء آخر، فإذا سمحنا بالتجريد في نطاق الأفكار، فإننا لا نسمح به في مجال الموجودات الواقعية في العالم الخارجي.

إذاً ينكر بركلي الأفكار المجردة بنوعيها تلك التي توجد في الذهن وتلك التي تتعلق بالأشياء ذاتها، أو تلك التي تشير إلى صفات الأشياء أو تلك التي تشير إلى الأشياء ذاتها موضوع الصفات. ولكن على الرغم من إنكار بركلي

---

(1) Berkeley, George, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, The open Court series, Oxford, 1710, p.4.

(هذا الكتاب صدر ومعه كتاب « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونس » في مجلد واحد، ثم أضيف لهما كتاب « نظرية جديدة في الرؤية » وصدروا جميعاً في مجلد واحد في سلسلة (Everyman Series

وانظر أيضاً : د. يحيى هويدي، باركلي، نوابغ الفكر الغربي ١٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص٢٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص٢٤ .

للأفكار والألفاظ المجردة، وإنكاره كذلك قيام الأفكار الكلية المجردة في الواقع إلا أنه يقبل ويسلم بقدرة الذهن على تكوين رموز لغوية، وعلى قدرة العقل جعل أفكار كلية معينة تشير إلى أفكار جزئية تندرج تحتها. ويقول في ذلك :

« إن الكلية Universality ... ليست قائمة في الطبيعة، ولا في الفكرة المطلقة الوضعية (أو الواقعية) لشيء ما ، بل في العلاقة أو الرابطة القائمة بين الكلي وبين أجزائه التي يرمز إليها ويمثلها » [1] .

فالمعني الكلّيّ قائم فقط في الرابطة التي تربط بين الأشياء الجزئية المتشابهة. ولا وجود لها في الخارج أو الطبيعة. ومعني ذلك أنه قائم في الشعور أو الذهن فحسب، وليس في الواقع. أو هو بالأحري قائم في تلك الحركة الذهنية التي تجعلنا نطلق هذه الفكرة الكلية على عدد من الأشياء الجزئية التي تجمعها رابطة واحدة أو التي يجمعها تشابه ما » [2] .

ويعرض بركلي أغلب الصعوبات والأخطاء التي يقع فيها الناس والفلاسفة وتقف أمامهم حجرة عاثرة فلا تؤدي إلى معرفة وإن أدت إليها اكتنفها الشك والأخطاء .

وأهم هذه الأخطاء اعتقاد الناس بالمادة من حيث هي – بتعبير لوك – شيء لا نعرف ماهيته Something - I - Know - not - what فإن مفهوم ما نطلق عليه المادة Matter أو الجوهر المادي Corporeal Substance يتضمن في ذاته تناقضاً ؛ لأن لفظ المادة – في نظر بركلي – لا يشير إلى شيء معين ومحدد يقوم بذاته ولا يكون مجرد حامل للصفات – كما اعتقد بذلك لوك – إنها تدل على فكرة جزئية لشيء جزئي ، ولكنها تستخدم مجرد « رمز » لعدد كبير ولا يحصي من الأشياء الجزئية. وبناءً عليه فكلمة « مادة » فارغة من مضمونها ومحتواها [3] .

ويذكر بركلي أن مواد المعرفة البشرية مكونة إما من أفكار مطبوعة على الحواس كالألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والصلابة والشكل والامتداد،

---

(١) نفس المصدر ، ص٢٦ .

(٢) نفس المصدر، نفس الموضع .

(3) Berkeley, Principle, Int. 3 .

وانظر كذلك : د. كريم متي، الفلسفة الحديثة، ص١٩٣ .

وإما من أفكار يحصل عليها العقل بملاحظة مشاعره وفعالياته الخاصة مثل التصور والتأمل والتذكر، وإما من أفكار مكوّنة مما حصل عليه العقل من أفكار الإحساس أو التأمل بواسطة تركيبها وتجزئتها، مثل فكرتنا عن عروس البحر وأبو الهول والعنقاء وغيرها [1] .

مما سبق يتضح لنا أن وجود الأشياء – مهما كانت – تعتمد في وجودها على العقل كما تعتمد الصفات في وجودها على إدراك العقل لها « فالوجود هو المدرك » Esse est Percipi .

كما يعترض بركلي على تمييز لوك بين الصفات بين الأوليّة والثانوية، فهذا التمييز بينهما لا مبرر له، « لأنه لما كانت الصفات الثانوية لا تنفصل عن الصفات الأولية فإنه ينبغي أن تكون حيثما تكون الصفات الثانوية، أي في العقل» . إذاً فالعقل هو محل وجودها من عدمه وليس الصفات الأولية أو الصفات الثانوية .

ولقد اعترض بعض الفلاسفة والنقاد على رأي بركلي هذا قائلين بأننا نري في الواقع الفراغ الخارجي كما نري الأجسام الموجودة فيه وبالتالي فبعضها أقرب أو أبعد من البعض الآخر. ولكن بركلي انبري يرد عليهم قائلاً « ... لا وجود للفراغ المطلق متميزاً عن الأجسام التي ندركها بالحواس ... ، ولا يمكن أن يوجد بدون العقل كالأجسام الأخري » . وعليه فحيث توجد الأجسام والحركة يوجد الفراغ : أي في العقل [2] .

وإذا نظرنا لموقف بركلي من فكرتي الزمان والمكان ، فالزمان والمكان عند بركلي ليسا مجردين، فلا يوجد زمان ومكان مطلقين مجردين، بل إن الزمان يوجد دائماً مرتبطاً بالحالات الشعورية التي تتعاقب فيه، مرتبط بإحساسنا بمرور الوقت ولا نستطيع أن نقبض عليه بأيدينا، كذلك المكان لا يمكن أن نتصوره إلا إذا تصورنا الأجسام التي تشغل حيّز المكان، فالزمان ذاتي Subjective والمكان موضوعي Objective ، أي أن الزمان يتعلق بالحس

---

(١) نفس المصدر، بركلي، ص١ ، ود. كريم ، ص١٩٤ .

(٢) انظر : * د. كريم متي ، الفلسفة الحديثة، ص١٩٦ .

* Berkeley, principles, p. 116., An Essay Towards a New Theory of vision, p. 41 .

الباطني (الاستبطان) والمكان بالحس الخارجي، ولا يشتركان في صفة مشتركة غير التجريد والنسبية (١) .

ولقد ترك بركلي أثره الفعّال في إيمانويل كنط خاصة في موضوع فكرتي الزمان والمكان والتفرقة بين عالم الأشياء في ذاتها وعالم الظواهر .

واقتضي حديث بركلي عن المكان أن يتناول ظاهرة الحركة Motion ، ذلك أن الفلاسفة لم يفهموا منها إلا الحركة المجردة المطلقة، ولكن بركلي رفض الحركة المطلقة ونادي بالحركة النسبية ، فأية حركة لا يمكن أن تفهم إلا بعد تعيين الجهة وتحديدها. وهذا لا يمكن تصوره إلا إذا أدخلنا في اعتبارنا وجود أجسامنا ووجود أجسام الأشياء الأخري فضلاً عن وجود الجسم المتحرك نفسه وذلك لأن تحت وفوق، ويمين ويسار، وجميع الأمكنة والمناطق قوامها نسبي وتستلزم بالضرورة تعيين جسم آخر خلافاً للجسم المتحرك نفسه ، (٢) .

وتعود نسبية الحركة عند بركلى إلى أسباب ثلاثة :

أ- وجود الجسم المتحرك نفسه في الطبيعة .

ب- وجود الشخص المدرك للحركة أو للجسم المتحرك .

ج- وجود أجسام أخري متحركة مع الجسم المتحرك .

ونلاحظ عند النظر في هذه الأسباب الثلاثة التي عرضها بركلي لإثبات نسبية الحركة ونفي إطلاقها أن ألبرت أينشتين أشار إليها في نظريته عن النسبية بل إنها تعتبر جوهر نظرية النسبية عنده دونما أي اشارة إلى نظرية بركلي في الحركة (٣) .

وترتبط العليّة بفكرة الحركة. لأن هناك من أرجع الحركة إلى علّة بعينها، وكان من الطبيعي أن ينتقد بركلي فكرة العليّة برمتها لارتباطها بنزعة التجريد التي وقف منها موقفاً رافضاً في بداية كتابه ، مبادئ المعرفة الإنسانية ، وقد

---

(١) د. يحيى هويدي ، باركلي ، ص٢٧ .

(٢) نفس المصدر، ص٣٠. عن : بركلي ، في الحركة

Berkeley, De Motu, S., 58 .

(٣) انظر : ليف لانداو ويوري رومر، ما هي النسبية ؟، دار مير للطباعة والنشر، موسكو ، الطبعة السادسة ١٩٨٦م (الطبعة الأولي ١٩٦٦م) .

تساءل بركلي، هل هنالك حقاً عليه في الطبيعة بالمعني الحقيقي لها. أي بمعني وجود قوة فعالة مؤثرة في المادة.

أجاب بركلي بعدم وجود تبرير لوجود مثل هذه القوة الفعّالة المؤثرة في المادة وأرجع سبب رفضه إلى ثلاثة أسباب هي :

أ- يري بركلي أن العلّة الحقيقية في الطبيعة هي الله تعالي، ولا توجد قوة فعّالة أخري غيره .

ب- ويري بركلي كذلك أن المادة لا تحتوي في طبيعتها على شيء مستمر بل إنها لا تشتمل إلا على ما ندركه منها، مما يتنافي معه وجود « قوة » أو «علة» مؤثرة .

ج- وأخيراً ، يري بركلي أن فاقد الشيء لا يعطيه، بمعني أن جميع صفات المادة سلبية عديمة منفعلة لا فاعلة، وبالتالي ليست هي « علة » الحركة، أي أن « العدم لا ينتج إلا العدم » Ex nihilo nihil fit على حد تعبير سبينوزا في موضوع العلية (١) .

ويمكن إيجاز فلسفة بركلى المعرفية فيما يأتى :

يتفق بركلي مع لوك في أن معارفنا الإنسانية تبدأ من الخبرة الحسيّة، وأنها معرفة بأفكار، وهذه الأفكار إما أن تكون إحساسات أو أفكار ناتجة عن تلك الإحساسات مثل تذكرها أو تخيلها أو ربطها ببعض أو مقارنتها ، وهي ما تعرف بأفكار الاستبطان .

ويتفق كذلك مع لوك في أن الإحساسات إنما هي أفكارنا عن الصفات الحسيّة للأجسام سواء كانت أوليّة أو ثانوية. ولكن يختلف بركلي عن لوك في قول لوك أن للعالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن وجودنا وعن إدراكنا له، كما يختلف عنه في قوله أن الجسم المادي علة لأفكارنا الحسيّة عنه. فبركلي يريد أن يقول أنه ليس للعالم المادي وجودمستقل عن عالم الإدراك، وأنه ليس علة لإحساساتنا، فالجسم ليس له وجود مستقل عنا لأن الجسم أي جسم ليس إلا فكرة أو مجموعة من أفكار، ذلك لأن الجسم ليس غير مجموع صفاته الحسيّة، وكما أن الصفات الحسيّة يعتمد وجودها على وجود الإنسان المدرِك (بكسر الراء) لها

(١) د. يحيي هويدي ، باركلي ، ص ص٣٣ - ٣٤ .

إذاً فالصفات الحسيّة ليست إلا أفكاراً في عقل الإنسان المدرك، وبالتالي فالجسم ليس إلا مجموعة من الأفكار .

هذا الموقف الذي أشرت إليه يتضمن إنكار بركلي لما يسميه لوك الجوهر بمعني حامل للصفات ذلك الذي يوجد في الجسم إلى جانب الصفات. تلك العبارات الأخيرة تصور أهم جانب في فلسفة بركلي ويصل إليها بمقدمات أهمها: ليس لدينا قدرة على التجريد، تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية ليس إلا نوعاً من التجريد، ونظرية لوك في الجوهر المادي هو نوع آخر من التجريد .

كما أن بركلي يصرّ على أن المبدأ الذي أعلنه وهو « الوجود هو المدرك » مبدأ تجريبي ليت لوك تمسك به، فالجسم المادي لا يتألف إلا من مجموعة صفاته الحسية، لكن هذه الصفات لا توجد بمعزل عن ذات تدركها، ومن ثم فالصفات الحسية هي أفكار، وإذاً فالجسم الذي ليس إلا صفات حسيّة ما هو إلا مجموعة من أفكار أو هو فكرة مركبة .

٢- الألوهيـــة

رأينا كيف رأي بركلي أن العالم الخارجي المادي المحسوس موجود ويستمر في وجوده ، وكل ما فيه ينبض بالحياة ولا يتوقف عن الوجود حتي حين أغمض عيناي ولا أراه، إلا أن إعادة فتحهما من أجل الرؤية لا يعني خلقاً جديداً إنما تظل الأشياء باقية مستمرة في الوجود ولا تتوقف عن الوجود حتي لو لم أدركها، وهذا معناه أن الأشياء المادية المحسوسة لا تعتمد في وجودها علينا وعلى إدراكنا لها أو أننا مصدرها المباشر الذي أوجدها .

وكان بركلي يعتقد أن لكل حادثة علة، وقد رفض بركلي قول لوك بأن علة أفكارنا هي تلك الأجسام الخارجية، وذهب إلى أن الله تعالي هو علة أفكارنا الحسية التي نسميها نحن بالأجسام ؛ لأن المادة أو الجوهر المادي لا يمكن أن تكون (طبقاً لاتجاهاته اللاهوتية) علة لأي شيء .

ولماذا يكون الله تعالى هو المصدر الحقيقي للعالم ولسائر الموجودات بما فيها الأفكار ؟

إن الله تعالي قوة لا متناهية قادرة على الخلق وعلى ابقاء ما يخلق وهذه القوة كاملة ومستمرة ، لهذا توجد الأشياء المحسوسة مدركة أولاً في عقل الله تعالي الأزلي الأبدي اللامتناهي لأنه هو الضامن الوحيد لبقائها ودوام وجودها

في العالم، مما يعني معه أن جميع الموجودات تكون حاضرة في عقل الله تعالي أولاً دون افتراض أي كيان مادي أو جوهر مادي .

ويذهب بركلي إلى أن معرفتنا بالله تعالي ليست مشتقة من التجربة الحسيّة ويؤكد أنه بجانب الأفكار التي في عقولنا توجد حدود أخري تسمي معاني notions فالمعني هو وعينا بأنفسنا، فنحن لا نري أنفسنا كما نري المقاعد والمناضد والأقلام، أو كما نري سلسلة من الصفات الحسيّة كالألوان والأشكال إنما نري أنفسنا من خلال قوة فعالة تفكر وتريد وترغب وتتمني وتعمل وهذا التصور هو الروح الفاعلة أو ما يسمي « بالنفس » self أو « نفسي » my self وأنا أعرف هذا عن طريق المعاني الأولية التي يمنحها الله إياها .

كذلك الأمر بالنسبة لله تعالي فنحن نعرفه من خلال المعني الذي يبثه فينا ويهبه لعقولنا بوصفه روحاً كلية للوجود أو روح كلية الوجود Omnipresent Spirit . وعن طريق هذه المعاني المبثوثة فينا من قبل الله تعالي بوصفنا موجودات روحية مخلوقة لتقبل المعاني، وتصير كل أفكارنا عن العالم صادقة فضلاً عن يقين معارفنا وتفسيراتنا المستمدة من التجربة الحسيّة .

وهكذا يستخدم بركلي لفظ « معني » مقابل لفظ فكرة idea/idée ليدل به على معرفة الروح والروحانيات، وهي أمور لا تدرك كالمحسوسات وإنما هي قائمة في نفوسنا أو في عقل الله تعالي. وهذا تأكيد من جانب بركلي على وجود جوهر روحي أو دعامة أساسية للوجود بأسره، ويؤكد ذلك على لسان فيلونس في المحاورات « إنني أعرف ما الذي أعنيه عندما أؤكد وجود جوهر روحي أو دعامة للأفكار » [1] .

مما سبق يتضح أن معرفة النفس معرفة صحيحة تنتهي بنا إلى معرفة الله تعالي، فالنفس إذا اتجهت إلى العالم الخارجي حصلت على مجرد مجموعة من الصور . أما إذا اتجهت إلى باطنها واستنهضت قواها الذاتية فإنها ستصل مباشرة إلى معرفة الله تعالي .

---

(1) Schacht, Richard, Classical Modern philosophers, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, pp. 164 - 165 .

وأيضاً د. محمد توفيق ، الفلسفة الحديثة، ص ص١٧٦ – ١٧٧ .

ويقدم بركلي ثلاثة براهين على وجود الله تعالي نوجزها فيما يأتي [(١)]:

أ- إن الله تعالي لا يعرف إلا بآثاره . فالإنسان ليس بوسعه أن يري الله تعالي بأم عينيه، ولكنه يستطيع إدراك الرموز والعلامات والآثار والأفعال التي توحي إلى الإنسان وتثبت له وتدله بكل تأكيد على وجود إله غير منقسم. وهذا برهان عادي نلتقي به في جميع الكتب السماوية .

ب- يصور بركلي في هذا البرهان أن الله هو المدرك الأكبر. فإذا كان العقل الفردي أي عقل الإنسان الواحد هو الذي يدرك الأشياء في فترات موقوتة أي أوقات محددة، فإن العقل الإلهي يدركها بصفة دائمة .

ج- يعتز بركلي بهذا البرهان لأنه قائم على أساس مذهبه اللامادي، ومستمد منه أصوله. يقول بركلي إنه يبدو أن الإنسان لا يقتنع بوجود شخص آخر إلا إذا حادثه هذا الشخص. فإذا استطعنا أن نثبت أن الله تعالي يتحدث إلى الناس بلغة شبيهة باللغة التي يتحدث بها بعضهم إلى بعض، والتي يستنتج الإنسان عن طريقها وجود محدثه ، فالله تعالي إذاً موجود .

ومن هذا الدليل توصل بركلي إلى نظرية الرموز.

وإذا أمعنا النظر في أدلة بركلي على وجود الله تعالي نجد أنه يصل إلى إثبات وجوده تعالي بطريقة مختلفة عن تلك الطرق التي اتبعها ديكارت (البرهان الأونطولوجي)، أو ليبنتز ولوك. فقد اعتمد بركلي على وضوح الفكر عند الإنسان الذي يتأمل، فيصل من خلال التأمل إلى وجود الله تعالي بوصفه الروح الدائمة الكائنة في عقولنا بصورة محببة إلينا حيث يولد فينا جميع أنواع الأفكار والإحساسات، وبعبارة أخري، إن الله تعالي هو العلة الحقيقية لسائر أفكارنا أو هو علة وجودنا ككل [(٢)] .

كما يصل بركلي إلى أن الله تعالي وهو الكائن الروحي الوحيد الذي يمكن أن يكون علة لأفكاري وفاعلاً لها كذلك. ومن هنا نقول إن كل الأشياء المحسوسة وجميع أفكارنا عنها هي مجرد معلولات تفرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر خالق لأفكارنا وأحاسيسنا، وخالق أيضاً لجميع القوانين الطبيعية

---

(١) د. يحيى هويدي، باركلي، ص ص١١١ – ١١٣ .

(2) Schacht, R., Classical Modern philosophers, pp. 165 - 166 .
وأيضاً : د. محمد توفيق ، الفلسفة الحديثة، ص١٧٧ .

وجاعلها وسائل ثابتة لتوصيل أفكار العالم الخارجي إلى عقولنا. وعندما نتأمل ككائنات روحية عاقلة العلاقة القائمة بين الله تعالي وبين الطبيعة يكون في مقدورنا أن نعرف أحداث الطبيعة ونتأمل الوجود بوصفه لغة الله تعالي إلينا -وهي ما تعرف بنظرية الرموز - حين يتصل بعقولنا المتناهية فتدرك هذه العقول حضور الله الكلي الدائم وعنايته الشاملة بالكون (١) .

٣- النفس الإنسانية

يتضح موقف بركلي من النفس من خلال دراسته للعالم الخارجي ذاته الذي تقبل عليه النفس، فإذا قمنا بإثبات وجود العالم الخارجي أثبتنا أيضاً وجود النفس « فالنفس إذاً موجودة وجوداً ثابتاً وهي متمايزة في طبيعتها عن العالم الخارجي وعن الأفكار حتي وإن كانت هناك صعوبة في بيان طبيعة معرفتنا لها » (٢) .

وإذا كان بركلي قد أنكر الجوهر المادي الذي نادي به لوك إلا أنه وافق لوك على إثبات الجوهر الروحي بأن النفس الإنسانية جوهر، فقد استثناها لوك من تحليله للجوهر المادي. وعندما تعرض بركلي للعقل الإنساني رأي أن العمليات العقلية لا تقوم بدون جوهر يحملها، ومعني هذا أنه رأي وجود علاقة منطقية بين الفكرة والمفكر، أو بين الشيء المدرك (بفتح الراء) والإنسان الذي يدركه، والإنسان المفكر المدرك هو الأنا أو النفس .

فكيف السبيل لمعرفة النفس ؟

لا سبيل - في رأي بركلي - لمعرفة النفس، لأنها ليست موضوع علم بل هي مجهولة لنا، بمعني أن النفس لا نعرفها كما نعرف الأجسام المادية المحسوسة لأنها غير مادية من ناحية فضلاً عن أنها ليست فكرة من ناحية أخري « فمعرفة النفس غير معرفتنا للأفكار أي الموضوعات لأنها غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة » (٣) .

---

(١) نفس المرجع، ص ص١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) د. عليّ عبد المعطي محمد ود. راوية عبد المنعم عباس، رواد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص٨٤ .

(٣) نفس المرجع، ص٨٥ .

وأيضاً : Wright. W.. A history of modern philosophy. ch. Ix. p. 188.

ويذكر بركلي في كتابه « مبادئ المعرفة الإنسانية » (الطبعة الثانية ١٧٣٤) « أننا لا نعرف النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معني » (*) ويتساءل بركلي كذلك « من هي نفسي هذه، وما الذي أقصده بمصطلح (أنا) هو بالذات ما يعنيه مصطلح روح أو الجوهر الروحي... إن الروح أو النفس عبارة عن كائن فعّال يعتمد وجوده لا على كونه يدرك (بفتح الراء) حسياً ، وإنما على قيامه بإدراك الأفكار والتفكير والأفعال الإرادية » (١) .

إذاً فنحن لدينا معرفة بالنفس ولكنها معرفة تأميلية أي معرفة عن طريق التأمل Reflection بمعني العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها، عودة العارف Knower لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات؛ لأن النفس فعل خالص pure act ، فاعلية مطلقة بإزاء سلبية وجمود الأفكار أي الموضوعات (٢) .

فهل النفس فانية أم خالدة ؟

إن النفس أو العقل أو الروح هي الشيء الذي لا يقبل القسمة أو الامتداد والذي يفكر ويعمل ويدرك، والنفس لا تقبل القسمة لأنها غير ممتدة، مما يترتب عليه أن الروح لا تقبل الفساد، وبالتالي فهي خالدة ، ويقول بركلي : « ... وليس هناك ما هو أوضح من ملاحظة عدم تأثر هذا الجوهر البسيط غير المركب بالحركات والتغيرات والهزال والإنحلال، أي جميع العوامل التي تتعرض لها الأجسام الطبيعية في كل آن. ومن هنا ندرك أن مثل هذا الكيان لا يتحلل من تأثير قوي الطبيعة. وبعبارة أخري، فإن روح الإنسان خالدة بطبيعتها » (٣) .

٤- اعتراضات بركلي والرد عليها :

شعر بركلي أن موقفه الفلسفي موقفاً غير مألوف فقد حاول أن يشيّد فلسفة لا مادية Immaterial في أرض مزدهرة بالنزعة التجريبية، وبدا مصطلحه سلبياً، ولكن عند فحص نسقه الفلسفي نجد أن المصطلح يحتوي في ذاته على اتجاه إيجابي، فهو فيلسوف ينكر وجود المادة بمعزل عمن يدركها وفي ذات

(١) شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص٢٠١ .

(*) We have no idea of soul but rather a notion .

(٢) د. عليّ عبد المعطي ، روّاد الفلسفة الحديثة، ص٨٦ .

(٣) شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص٢٠٣ .

الوقت يقرر وجود الروح أو النفس أو العقل ، فهي فلسفة ذات وجهين ... رفض للمادة وتقرير للروح .

وعندما شعر بركلي بغرابة موقفه أراد توضيحه فذهب يسجل لنفسه اعتراضات من عندياته -- وليست من وضع الآخرين - على نظرياته التي وردت بكتبه المختلفة ويرد عليها، كما فعل ديكارت مع فارق مهم هو أن الاعتراضات التي وردت بكتب ديكارت كانت اعتراضات حقيقية من أناس حقيقيين أمثال الأب مرسين، بينما اعتراضات بركلي وهمية. وأهم هذه الاعتراضات والرد عليها ما يأتي (*) :

أ- القول بأن الجسم فكرة لا يوجد بمعزل عن العقل قد يعني القول بأن الجسم المادي الخارجي خلق إنساني، وأن الوجود لا يحتوي غير الإنسان وأفكاره ومن ثم يصبح وجود العالم المادي وجوداً ذاتياً كوجود الأفكار والانفعالات والرغبات، ولا توجد موضوعية للعالم مستقلة عن الإنسان .

يجيب بركلي عن هذا الاعتراض بقوله إننا حين نسمي الأشياء أفكاراً لا نعني أنها أفكار إرادية وإنما نعني بها أفكاراً لا إرادية، الأفكار الإرادية هي الأفكار التي نتذكرها ونتخيلها وليست الأجسام أفكاراً على هذا النحو، وإنما هي أفكار بمعنى أن لدينا أفكاراً لا إرادية عنها ومادامت لا إرادية إذاً فهي ليست من خلقنا وإنما هي من خلق الله تعالي يطبعها فينا قسراً، وليس لدينا فضل في استقبالها أو رفضها ، كما إننا لا نخلقها .

ب- القول بأن الوجود هو المدرك (بفتح الراء) قد يعني أن المنضدة أو الكتاب الذي أمامي الآن في الحجرة التي أجلس فيها مثلاً موجودة طالما أنني أنظر إليها وأنها تفني وتزول بمجرد تركي للحجرة .

يجيب بركلي إنني إذا تركت الحجرة فإن المنضدة والكتاب وغيرهما من الأشياء تظل موجودة إذا كان بالحجرة شخص آخر يدركها، فإذا لم يكن هناك شخص آخر يدركها فهي لازالت موجودة لأن الله تعالي يدركها أو - بعبارة بركلي - موجودة في عقل الله تعالي. ولما كان بركلي يضيف لله تعالي صفات الديمومة والعلم الكلي فإن العالم الخارجي يظل دائماً موجوداً لأن الله

(*) Grayling, A. C., The Empiricists, pp. 514 - 515 .

(*) Wright, W., A history of Modern philosophy, pp. 182 - 183 .

تعالي دائم الوجود ومحيط به، ومن ثم نقول إن العالم الخارجي موجود حتي إذا لم يدركه إنسان في العالم؛ لأن اعتماد وجوده ليس على الإنسان ولكنه على خالقه أي على الله تعالي خالق الإنسان والعالم معاً .

ج- قد تعني نظرية بركلي أننا لا نأكل خبزاً ولا نلبس ملابس مصنوعة من أقمشة متنوعة ولا نمشي على أرض صلبة، وإنما نأكل ونلبس أفكاراً ونمشي على أفكار، ومن ثم تصبح النظرية مثيرة للضحك ، قابلة للسخرية .

يجيب بركلي إننا نستخدم الفكرة - حين نصف الجسم بأنه فكرة - استخداماً لا نقصد منه فكرة ذاتية تصدر عن الإنسان كما تصدر عنه الإحساسات باللذة والألم أو الرغبات أو الذكريات الخ ... ويقصد بركلي بالجسم أنه فكرة بمعني آخر، الجسم المادي خارج عني في الواقع ومستقل عن بدني وحين نقول أنه يعتمد على إدراكي له لكي يوجد نقصد به فقط أنه ينبغي أن يكون موضوع إدراك وموضوع معرفة .

لكن إذا أردنا أن نعرف على وجه التحديد ما الذي دفع بركلي إلى هذا الاستخدام غير المألوف لكلمة فكرة نستطيع أن نلتمس الجواب حين نعلم أن من أهداف بركلي أن يعطي العالم المادي الخارجي المستقل عنا صبغة روحية وكان يعني بذلك أن هذا العالم مخلوق لله تعالي، وأنه موضوع إدراكه، وأن الله تعالي علّته بل إن ماله طبيعة مادية يمكن النظر إليه على أنه من طبيعة ذهنية أو روحية. وقد أراد بركلي بهذه النظرية الرد على الملحدين والشكاك لأنه رأي عدم الحاجة لتقديم براهين على وجود الله تعالي - وإن قدمها - وأن الله متغلغل بعلمه في هذا العالم المادي .

د- يقول بركلي أن الفلسفة الصحيحة تستخدم دائماً ألفاظاً مألوفة وذلك يعيننا على حل المشكلات التي تواجهنا في الحياة خاصة المشكلات الفلسفية، ومن ثم ففلسفة بركلي لا تحل المشكلات المتعددة بمجرد استخدام ألفاظ غير مألوفة .

يجيب بركلي بأنْ كوبرنيقوس قد علّمنا منذ زمن طويل أن الأرض تتحرك حول الشمس، وأن الشمس ثابتة، وعلى الرغم من ذلك فنحن نتحدث حتي الآن عن حركة الشمس حول الأرض حين نقول أشرقت الشمس أو غربت. ويقول بركلي أننا نفكر مع الفلاسفة ونتحدث مع العامة، يقصد بذلك إننا نتفق مع

عامة الناس في أن العالم الخارجي مستقل عنا، لكنا نريد أن ننظر إلى ذلك العالم نظرة تطرد عنا جوانب الإلحاد والاعتقاد بكائنات خرافية كالجوهر المادي وغيره، أو القول بقدم العالم، فنقول إن المادة من طبيعة روحية .

ثم يختتم بركلي فلسفته بقوله :

« إثبت لي أن العالم المادي مستقل استقلالاً مطلقاً عن أي عقل موجود، وأنا أتحدي أن تبرهن على وجود الله » .

تعقيب

قضت الفلسفة اللامادية لجورج بركلي على وجود الجوهر المادي بالمعني الذي ذهب إليه رجال العصور الوسطي بمعني أن المادة الممتدة لها صفات حسية ملموسة، فجاء بركلي ليؤكد أن المادة تبدو لنا أو تتكشف – بلفظ الدكتور يحيي هويدي – بكل ما فيها في عملية الإدراك الحسي، ومن ثم فليس ثمة ما يدعونا لافتراض وجود مثل هذا الجوهر المادي .

وعرضت في الصحف السابقة موقف بركلي من وجود عالم الأجسام الذي لمحنا فيه موقف الإرجاء والتسويف، وتوصل إلى نتيجة مؤداها أن العالم موجود The World is exist ، وأنه مجموعة من الأفكار The World is a Collecting of ideas ، وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها كما ذهب بركلي إلى أن الفكر والموضوع شيء واحد : The Object and the idea is same .

وأشرت من خلال عرض نظرية بركلي في العالم المنظور نظريته في الرموز Symbols وأن اللغة التي يتحدث بها الله تعالي إلى العالم هي اللغة البصرية The vjsual Language of God التي يخاطب الله تعالي بها حواسنا يومياً بلغة واضحة جليّة (١) .

وطالما أن الله تعالي خلق الأشياء الخارجية المادية فهو يدرك خلقه، وكان بركلي يري أنه لا حاجة بنا إلى تقديم أدلة على وجود الله تعالي، وعندما قدمها أرادها شيئاً زائداً لأن الله تعالي ليس في حاجة إلى أدلتنا الباهتة على وجوده.

---

(١) بركلي ، ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير، في سبع محاورات، المحاورة الرابعة، طبعة سامبسون، الجزء الثاني، ص ص٢٩٤ – ٢٩٥ (انظر: د. يحيى هويدي، بركلي، ص ص١٦٣– ١٦٥) .

وكتب بركلي إلى الدكتور صمويل جونسون Dr. Samuel Johnson الأمريكي يوضح له نظريته في الألوهية فذكر أن نظريته تختلف من حيث ألفاظها Verbally عن النظرية اللاهوتية الحقيقية، فالله تعالي خلق الكون بفعل الخلق الحر، لذلك فإن الأفكار التي تكون العالم سببها الألوهية Deity ولكنها تبدو في وعينا كتأثير للنشاط العلي الذي أدي إلى أن يخلق الله تعالي العالم [1] .

ولقد بحث بركلي لنظريته في الألوهية عن مزيد من البيان والتأييد، فنقل نصوصاً مطولة من الأفلاطونية والفيثاغورية حشي بها كتابه « السلسلة » (سيريس)، وطالما أن هدفه الأساسي من فلسفته أهدافاً دينية بسبب نشأته وتعليمه ووظائفه الرسمية فقد رمي إلى معرفة الله تعالي وتفسير كيفية صدور الموجودات أو المعاني عنه. وقد أدرك أن المعرفة الحسية لا تنبئنا بشيء عن ماهية الله الروحية بسبب نقصها وسطحيتها .

ورأي بركلي كذلك أن « التطهير الأفلاطوني » يرتفع بنا إلى إدراك المثل التي هي الله تعالي نفسه والتي هي قوانين الوجود، دون أن يتصورها « معاني مجردة » لسنا في حاجة إليها، وكان بركلي على يقين من أن أكثر العقول الإنسانية قوة لا تستطيع إدراك المثل الإلهية إلا وميضاً خاطفاً. وقد انتهي بنا بركلي إلى نظرية الأفلاطونية الجديدة (أو المحدثة) في الأقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة التثليث [2] ، متجاهلاً أن أصل هذه العقيدة وثني ويمتد إلى عقائد الأسر المصرية القديمة (*) .

وأخيراً ... فإن بركلي وضع افتراضات يسلم بصدقها دون برهنة مع أنها نوقشت عند كثير من المفكرين منها تسليمه بوجود الله تعالي من غير برهان، والله تعالي لا يحتاج لبرهان من إنسان على وجوده هذا في مجال العقيدة والإيمان، أما في مجال الفكر فلا بأس من تقديم براهين على وجود الله أو أن يعلن الفيلسوف أن البرهان مستحيل .

كذلك افتراض بركلي بأن المادة لا عليّة فيها افتراض قائم على افتراض وجود الله تعالي وفاعليته وهو ليس بالافتراض المقبول لدي أصحاب النظريات

---

(1) Grayling. A. C., The Empiricists, p. 513 .

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص١٧٠ - ١٧١ .

(*) سوف أشرح هذه العقيدة بالتفصيل في كتابي القادم عن « الأديان المقارنة » إذا شاء الله وأنسأ في العمر .

الفيزيائية (الطبيعية) لأن بالمادة فاعلية، والعالم الطبيعي يتحرك حركات ذاتية آلية دون مماسة، بمعني أنه ليس كل جسم متحرك يتحرك بقوة الدفع من قوة خارجة عليه، وإنما لدينا ظواهر كثيرة تدلنا على حركات مادية ذاتية دون دفع ومنها: حركات الذرات وحركة المجموعات الشمسية وغيرها .

وهكذا أقام بركلي مذهبه التجريبي على أسس روحية ودينية تختلف عن تلك الأسس لدي توماس هوبز أو جون لوك أو ديفيد هيوم، وهي محاولة جريئة وصادقة تحسب لبركلي وتدل على فطنته وذكائه.

الفصل الثالث
ديفيد هيوم
David Hume
١٧١١-١٧٧٦

مقدمـة

ينظر النقاد ومؤرخو تاريخ الفكر الفلسفي وكتّاب الحضارة وأساتذة الفلسفة إلى ديفيد هيوم باعتباره قمة الفلسفة التجريبية الانجليزية حيث دفع بموقف كل من جون لوك وچورج بركلي إلى آخر نتائجه المنطقية، كما خلّص الموقف التجريبي مما رأي فيه أنها عناصر غير تجريبية. وقد وافق هيوم لوك في أن الخبرة الحسيّة مصدر معرفتنا الوحيد ومن ثم فليس لدينا أفكار فطرية، وأن معرفتنا محدودة بحدود حواسنا وأفكارنا، ولكنه رأي -مخالفاً في ذلك لوك- أنه مادامت معرفتنا محدودة بحدود الحواس والأفكار فلا ينبغي لنا أن نقرر أي شيء يختص بما وراء الحواس والأفكار مثل تقرير جوهر مادي أو روحي أو غير ذلك.

ووافق هيوم بركلي على رفض بركلي للأفكار المجردة وللجوهر المادي، كما وافقه على أنه لا معني لوجود عالم مستقل تمام الاستقلال وبهذا أحس هيوم أنه أكثر اتساقاً مع المذهب التجريبي من سابقيه، وأن وجود العالم الخارجي، ووجود الله تعالي، ووجود النفس الإنسانية ونحوها أمور تقتصر ملكاتنا الإنسانية لمعرفتها على المعرفة البرهانية. إن هيوم لا ينكر هذه الموجودات وإنما ينكر أن لدينا معرفة برهانية على وجودها، بل إنها في رأيه موضوع اعتقاد ، وقد اتفق هنا مع كنط .

أولاً : سيرة حياة هيوم

يذكر لنا ريتشارد شاخت في كتابه الذي نرجمه الدكتور أحمد حمدي محمود « رواد الفلسفة الحديثة » (*) ما يأتي عن سيرة حياة هيوم .

(*) العنوان الأصلي للكتاب كما مر بنا هو : Classical Modern philosophers .

لقد جمع هيوم بين التواضع وروح الفكاهة والعمق وغزارة المعرفة والألمعية فأثبت أنه من الشخصيات الفذة التي قلما يجود بها الزمان (١) .

ولد ديفيد هيوم David Hume ليلة السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ في مدينة أدنبرة Edinburgh عاصمة سكوتلاندا Scotland . وقد مات أبوه جوزيف Joseph وهو في الثانية من عمره ولم تتزوج أمه مرة ثانية وإنما كرست حياتها لتربية ولدها الوحيد ديفيد. ولا نعرف كثيراً عن ديفيد في صباه لكننا نعلم أنه تعلم بأدنبرة والتحق بجامعتها عام ١٧٢٣م واستمر بها ثلاث سنوات أو أربع حصل على شهادته الجامعية، وكان يدرس بالجامعة « الفلسفة الجديدة » ويقصد بها فلسفة إسحق نيوتن وجون لوك، والأخلاق والميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، وبعد أن ترك الجامعة حاول دراسة القانون ليتخذ المحاماة مهنة له، إلا أنه سرعان ما وجد نفسه غير مقبل على دراسته ولاحظ تحمسه لمشكلات الفلسفة النظرية فانكب عليها حتي أنه يقال أنه فرغ من تحديد موقفه الفلسفي الأساسي في بواكير حياته، إذ نشر أفضل مبحث لآرائه من حيث الشمول والدراسة المنهجية « مقال في الطبيعة البشرية » ٦٠٠ صفحة عندما بلغ السابعة والعشرين من عمره، أي في الفترة التي تلت إصابته ببعض الأمراض التي أورثته ضعفاً عاماً فيما بين ١٧٢٩ و١٧٣٤م فترك الفلسفة إلى حين وسافر إلى فرنسا حيث بقي هناك ثلاث سنوات مكث فيها في مدرسة لافليش التي تلقي فيها ديكارت تعليمه أتم خلالها الكتاب السابق ذكره وهو - كما قلت - أدق كتبه وأوفاها على الرغم من أنه أوصي بإهماله واعتباره لا يصور موقفه الفلسفي بدقة .

عاد هيوم إلى لندن عام ١٧٣٧ وعكف على إعداد الكتاب المذكور للنشر، ثم تلاه بقائمة من الكتب سنذكرها في حينها. وتقدم هيوم عام ١٧٣٩ لوظيفة أستاذ الفلسفة بجامعة أدنبرة لكنه لم يحصل على الوظيفة لأسباب تتعلق بميوله الإلحادية (*) . عندئذ دعاه بعض كبار الشخصيات الانجليزية - الواحد تلو

---

(١) ريتشارد شاخت ، روّاد الفلسفة الحديثة ، ص٢٠٦ .

(*) أوصي هتشسون Hutchson أستاذ الفلسفة في جامعة جلاسجو وهو فيلسوف معروف بمذهبه في الأخلاق بعدم تعيين هيوم في الجامعة على الرغم من أنه قرأ مقال أو رسالة في الطبيعة البشرية وأعجب به كل الاعجاب .

الآخر- ليكون مدرساً خاصاً لأنجاله فقبل هذه الوظيفة لمدة سنتين أو ثلاث سنوات، اشتغل بعدها في السلك الدبلوماسي في فرنسا بعض الوقت مما أتاح له الفرصة لادخار مالاً وفيراً قال بعدها أنه أصبح في ثراء يمكنه من اعتزال الخدمة في الوظائف العامة والتفرغ للكتابة .

وفي عام ١٧٦٣ دعته الحكومة الانجليزية ليكون عضواً في سفارتها في فرنسا فلبيّ الدعوة وكان صيته قد ذاع في فرنسا وألمانيا أكثر من شيوعه في انجلترا ذاتها، ثم عاد إلى بلاده عام ١٧٦٦م حيث عيّن في العام التالي وكيلاً لوزارة الخارجية ولكنه استقال من هذه الوظيفة في السنة التالية. وأخلد إلى الراحة والدعة من عام ١٧٦٧م وحتي وفاته ليلة الخامس والعشرين من أغسطس عام ١٧٧٦م.

وكان هيوم مولعاً بالأدب منذ نعومة أظفاره فقد عشقه طيلة حياته وكان أعظم مصدر لمتعته، وقد ساعده الأدب على التفوق في عالم الكتابة والشعور بمباهج الحياة. وفي نهاية حياته أمضي فترة طويلة في كتابة تاريخ انجلترا، وقد عادت عليه الكتابة بمتعة كبيرة فهو « لم يعرف السعادة الحقة إلا أثناء تفلسفه واستغراقه في الفلسفة وحدها » [1] .

كذلك اكتسب هيوم خلال حياته كثير من الأصدقاء من بينهم أدم سميث مؤسس علم الاقتصاد الحديث وإدوارد جيبون المؤرخ الانجليزي المعروف .

ثانياً : مؤلفات هيوم

أفني ديفيد هيوم سنين عمره في محراب الفكر، وقد أثمرت هذه السنين الطويلة عن عدة مؤلفات مهمة تركها لنا هيوم، كان لها عظيم الأثر خاصة بعد وفاته، على كثير من المفكرين وأهمهم كنط.

وأهم المؤلفات هي [2] :

١- رسالة في الطبيعة الإنسانية

Treatise of Human Nature, L. A. Selby - Bigge ١٧٣٨.

---

(١) نفس المصدر، ص٢٠٨ .

(٢) د. زكي نجيب محمود ، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر الغربي العدد ٧، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، ص ص٢٠٧ - ٢٠٨ .

وله عدة طبعات، أنفعها الطبعة التي نشرها بفهرسه المفصل الدقيق .

٢- بحث يتعلق بالفهم الإنساني

An Enquiry Concerning Human - Understanding ١٧٤٨.

٣- بحث يتعلق بالمبادئ الأخلاقية ١٧٥١

An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 1751 .

ولهذين الكتابين عدة طبعات ، أنفعها الطبعة التي نشرها - L. A. Selby Bigge ، إذ نشرهما في مجلد واحد، وقدّم لهما بمقدمة طويلة يقارن فيها بين المادة التي وردت فيهما والمادة التي وردت في « رسالة في الطبيعة البشرية » ، فهذان الكتابان هما إعادة في صورة جديدة لنفس المادة الموجودة في الجزء الأول والجزء الثالث من « الرسالة » .

٤- مقالات أخلاقية وسياسية ١٧٤٥

Moral and Political Essays.

يمكن الرجوع إليها في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها Green and Grose .

٥- تاريخ بريطانيا العظمي، جزءان ١٧٥٦

The History of Great Britain, 2 Vols.

٦- تاريخ انجلترا حتي حكم أسرة تيودور ، ١٧٥٩

History of England under the House of Tudor.

٧- تاريخ انجلترا منذ غزو يوليوس قيصر إلى أتباع هنري السابع، ١٧٦١

History of England from the Invasion of Caeser Julius to the Accession of Henry VII, 1761 .

٨- التاريخ الطبيعي للدين ، ١٧٥٦ - ٦١ .

.Nature History of Religion .

ويمكن الرجوع إليه في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها Green and Grose .

٩- أحاديث سياسية، ١٧٥٦ - ٦١ .

Political Discourses.

ويمكن الرجوع إليه أيضاً في مجموعة مؤلفات هيوم التي نشرها Green and Grose .

١٠- محاورات تتعلق بالدين الطبيعي . (نُشر بعد وفاته)

Dialogues Concerning Nature Religion.

نُشر هذا الكتاب بعد موت هيوم وله طبعة مفيدة بمقدمتها التحليلية الطويلة، وهي الطبعة التي نشرها Bruce M'Ewen .

١١- حياتي ، ١٧٧٦م My own life

كتبه قبيل وفاته ، ونُشر بعد وفاته ويمكن الرجوع إليه في مجموعة مؤلفاته التي نشرها Green and Grose .

١٢- خطابات ديفيد هيوم The Letters of David Hume

وله عدة طبعات ، منها الطبعة التي نشرها J. Y. T. Greig بعد وفاة هيوم .

ثالثاً : نسق هيوم الفلسفي

تميز عصر التنوير الذي عاش فيه ديفيد هيوم بإعلاء سلطة العقل وتحليل عميق لعمليات الفكر المختلفة. وكان العقل خلال ذلك العصر هو رائد حركة التنوير التي ارتكز عليها الفكر في القرن الثامن عشر، لما له من قدرة على حل مشكلات الإنسان والطبيعة . « بحيث لا يعود الناس بحاجة إلى مصادر أخري غير عقولهم تعينهم على تفهم ما يريدون أن يتفهموه ، وكان طبيعياً أن يشتد إيمان الناس إذ ذاك بعقولهم بعدما شهدوه من غزارة الإنتاج العلمي الذي تراكمت آثاره خلال القرنين السابقين (على الأقل) لعصرهم ، وهما القرن السادس عشر والسابع عشر فإن كان العقل قد استطاع أن يكشف في هذه الفترة القصيرة عن هذا الكم من أسرار الطبيعة ، أفلا يستطيع على مر الزمن أن يكشف الغطاء عن سر الحقيقة كلها ؟ » [١] .

لا شك أن هيوم قد استفاد من هذا الجو العلمي الذي أحاطه ، كما استفاد من سائر الدراسات السابقة عليه، خاصة الدراسات التجريبية لدي توماس هوبز

---

(١) د. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد ، دار الشروق ، ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، (الطبعة الأولي ١٩٥٦م) . ص٣٢.

وجون لوك وجورج بركلي، مما أدي إلى اعتناقه لوجهة النظر القائلة بأن جميع معارفنا يمكن ردها إلى التجربة. وهذا ما سوف نتبينه من تحليل نسق هيوم الفلسفي .

١- نظرية المعرفة

اعتنق هيوم الاتجاه التجريبي الذي يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفة يقينية، فإذا افترضنا مع هيوم بأن جميع المعارف الإنسانية تنشأ من الحواس ، فإنه يتضح لنا أهمية التحليل باستخدام المنهج الشكي لمبدأ السببية Causation الذي استخدمه هيوم [١] .

ولقد رد هيوم المعرفة الإنسانية إلى مصدرين أساسيين هما : الإحساس Sensation والأفكار Ideas . ونعني بالإحساس ما نطلق عليه الآثار الحسيّة للحواس و الانطباعات Impressions ، « فالحواس تأتينا بالمادة الخام من أحاسيس تسلك إلينا هذا الطريق أو ذاك إذ تهجم الأحاسيس على العين والأذن والجلد وغيرها، فتصل إلينا خليطاً، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لما كانت معرفة، لكن هنالك وراء الحواس « عقل » لابد أن يكون قد جهز بمقولات - أو قوالب - تنصب فيها مادة الإحساسات فتكون بذلك علماً سوياً ، كما تنساق حروف المطبعة فوق صحف الكتاب على نسق معلوم، فإذا هي معان لا مجرد أحرف مفككة متناثرة » [٢](*)(*)(*) .

أما الإدراكات (*)[٣] فهي آثار حسيّة، أو أفكار أو معاني أو علاقات ، وكل

---

(1) Joad, C. E. M., Guide to philosophy, Dover publications, New York, 1957, p. 371 .

(٢) (*) (*) د. زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، (الكتاب السابع والعشرون)، الكويت ، ١٥ أبريل ١٩٩٠م، ص ص١١١ - ١١٢ .

(*) انظر أيضاً :

Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality. The philosophical Review, A quarterly Journal, vol, Lix, N : 1, whole No. 349, New York, January 1950, p. 64.

(*) تقابل كلمة الإدراك عند هيوم كلمة فكرة عند لوك، والفكرة لدي هيوم هي صورة ذهنية للإدراك الحسي.

(٣) تمت الاستعانة في شرح هذه النقاط بكتاب، د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفلسفة الحديثة. فصل التجريبية .

من القسمين إما بسيط وإما مركب ، ثم يعودان مرة أخري إلى الإحساس والتفكير.

وإذا أردنا توضيح ما أراده هيوم بهذه الكلمات السابقة فعلينا أن نلقي الضوء عليها كما يأتي :

أ- الآثار الحسية :

الآثار الحسيّة هي الظواهر الوجدانية البارزة، أي الإحساسات والانفعالات والعواطف وتبدو مباشرة أمام العقل الإنساني، وهي مثل انفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والألم، وانفعالات التفكير التي تحدث كنتيجة للذة والألم، كالميل والنفور، الرجاء والخوف .

ب- الأفكــار :

وهي صور حسيّة ونسخ باهتة منها ، وليس لها قيمة طالما أنها ليست وليدة الأثر الحسي أو مجموعها ، فإذا تركبت الأفكار البسيطة ، فالفكرة البسيطة هي صورة للأثر الحسي مثل عالم الأشباح الذي هو صورة لعالم معقول، ويكتسب العقل معارفه عن طريق الأثر الحسي، فإذا حدث خطأ ما بالعقل فعليه أن يعود إلى هذا الأثر الحسي لمعرفة سبب الخطأ .

ج- العلاقــات :

يقتصر عمل العقل على قبول الآثار الحسيّة التي ينتج عنها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين تداعي المعاني، وأهم علاقة تحدث عنها هيوم هي علاقة العليّة لأنها أساس المعرفة العلمية في كافة العلوم الطبيعية، ويري هيوم أن للعقل الحق في أن يستخدم بطريقة تلقائية أربع طرق إضافية للمقارنة وللتمييز بين أفكاره، وهذه الطرق الأربع هي :

* الذاتية .
* الكمية والعدد .
* درجات الكيفية .
* التقابل .

ويقوم العقل بإضافة الرابطة الضرورية بين العلّة والمعلول عن طريق ما

يصل إليه من آثار حسيّة، وذلك باستخدام العنصر السيكولوجي الذي يعتمد على مبدأ العادة ومبدأ تكرار الحوادث ، كما يصف العلاقة بين المعرفة والوجود الذاتي أو الشعور بالذاتية .

ويري كونستانس موند Constance Maund أن تفسير كلمة « الإحساس » التي اعتمد عليها هيوم في كتابيه treatiseg Enquiry لهما استخدامان مختلفان وليس استخداماً واحداً، فيشير الاستخدام الأول إلى تفسيرات محددة وواضحة ولكنها قليلة، بينما يشير الاستخدام الثاني إلى بعض المعلومات الاعتبارية المهمة موضوع العقل، ثم يشير إلى تقسيمات هيوم للإحساسات – كما نعلمها – إلى إدراكات بسيطة وأفكار [١] .

والإحساس عند هيوم هو عنصر غير قابل للتحليل، كما أنه يمكن أن يوصف بأنه ذهني أو عقلي من بعض الوجوه، ولكنه لا يوصف باعتباره عنصراً طبيعياً. ونلاحظ أن علماء النفس المحدثين يفرقون بين الإدراكات والإحساسات [٢] ، وبناءً عليه يفرق هيوم بين نوعين من الإحساسات وهي :

أ- ما يتعلق منها بالتفسير الطبيعي حيث لا نستطيع أن نعرف شيء عن وجود الأشياء الخارجية سواء كانت أشياء أو أنفس .

ب- ما يتعلق منها بالإحساس ذاته .

هذا وقد أخذ هيوم بالتفسير الأول [٣] .

وعلى ضوء ما ذكرته آنفاً، هل يعود مصدر المعرفة إلى الإحساسات أم إلى العقل، ينكر هيوم أن تكون الحواس هي مصدر المعرفة، لأن الحواس تقدم لنا أصل وصورة الشيء الخارجي، ولكنها لا تفعل . فهل يكون العقل هو مصدر المعرفة، ينفي هيوم كذلك أن يكون العقل هو مصدر المعرفة؛ لأنه صورة لأصل خارج عنا « فلو كان العقل هو وسيلة ذلك الاعتقاد للزم أن تكون النتيجة مستمدة من المقدمة » [٤] .

---

(1) Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge : A Citical Examination, Macmillan and Co. Ltd., London. 1937, pp. 38 -39 .

(2) Ibid., p. 41 .

(3) Ibid., p. 42 .

(٤) د. زكي نجيب محمود ، ديفيد هيوم ، ص٥٧ .

وعلى ذلك يبقي لدينا الخيال وهو الذي يقوم باستدعاء المعرفة إلى عقولنا عن طريق مبدأ الذاتية الذي يقع بين الشيء المدرك وبين استدعاءه .

وهنا يثور سؤال مهم، هل يقوم الخيال لدى هيوم ، بدور الأفكار لدى لوك ؟

ونميز أولاً بين الخيال والذاكرة، فالذاكرة هي درجة من درجات المعرفة التي تبدأ من الانطباعات مروراً بالذاكرة ثم الخيال وأخيراً إلى الأفكار، وعلى هذا فالخيال والذاكرة هما عند هيوم شيء واحد، وإنما اختلافهما يكمن فقط في درجة الوضوح والتمايز .

ومن هنا فإن جميع إحساساتنا يشعر بها العقل كما يعتقد هيوم أنها حقيقية، وإذا شككنا فيها فإن شكنا يتركز حول البحث عما إذا كانت هذه الإحساسات موجودة بعيداً عن الأشياء ، أم أنها مجرد انطباعات، ولكن يتركز بحثنا حول صعوبة الموقف الذي يتمثل في علاقاتها ومكانها [1] . « فالحواس ليست انطباعاتها كالصور، لأنها لا تنقل إلينا غير الإدراك الحسي الواحد، ولا تمنحنا أدني تفسير بعد ذلك، ولكي نكون فكرة عن الشيء ، فإن مرجعنا في ذلك يعود إلى مجال الشيء ذاته » [2] .

إذاً فالإدراك الحسي لدي هيوم هو إدراك خارجي، ويوضح هيوم علاقة الإنطباعات الحسية والحواس بالفعل فيقول إن سببها يعود في رأيه إلى العقل الإنساني، وأنه يستحيل علينا أن نقرر إذا كانت تنشأ من الشيء مباشرة ، أو من العقل أو من وجودنا الخلاّق. ويقرر في كتابه « مقال في الفهم الإنساني » أن : « الانطباعات تطبع أولاً في الحواس أو عليها، كي تجعلها تدرك الحرارة أو البرودة، العطش أو الجوع، اللذة أو الألم، ومن هذه الانطباعات تنقل صورة منها عن طريق العقل حيث تبقي بداخله بعد زوال أو توقف الانطباع وهذا ما ندعوه بالفكرة » [3] .

---

(1) Hume, David, A Treatise of Human Nature, Selby - Bigge, Oxford press, London, 1955, p. 189.

(2) Ibid., p. 20 .

(٣) انظر :

* Hume, A Treatise..., p. 8.
* Constance, Hume's Theory of Knowledge, pp. 52 - 53 .

ويقرر هيوم أن للعقل ثلاث وظائف تلتقي جميعها في كونها طرقاً خاصة لإدراك الأشياء ، أي بمعني هل نحن نعتبر هذا الشيء مفرداً أم جمعاً ؟ وكيف ننتقل من شيء إلى آخر ؟ وأخيراً كيف نري الأشياء أو عن أي نسق ندركها ؟ إذاً ، فعمل العقل هنا لا يزيد عن تكوين تصور بسيط، وينشأ الفرق بينهما عندما نربط الاعتقاد بالتصور .

وإذا ما أدركنا غايات هيوم من نظرية المعرفة وربطها ببعض نظرياته النفسية فإننا سنعرف أنه يستخدم الألفاظ التصورية بطريقة تختلف عن الطريقة التي استخدمها بها التصوريون أنفسهم، فقد استخدم هيوم لفظيّ « التصور» و«الحكم » بمعني طرقاً خاصة أو أساليباً خاصة لإدراك الأشياء ، وليس لها أية وظائف عقلية، كما قال التصوريون، ماعدا الاستدلال الذي أدخله في دراساته المنطقية، بل إنه يذكر أن التصور والحكم والاستدلال، وهي ما نسميها أنشطة عقلية مختلفة، إنما تتجمع كي تؤدي دوراً واحداً هو « إدراك الشيء » Conceiv- ing an object [1]، وهذا ما لم يوضحه هيوم، توضيحاً مرضياً من الناحية الفلسفية، ولم يلق على هذه المسألة الشائكة مزيداً من الضوء في أي عمل آخر من أعماله الفلسفية، خاصة في الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة .

ويوضح كونستانس موند المقصود بعبارات هيوم السابقة فيقول : « إن الاستدلال والعقل يستخدمان هنا بمعني : فهم الحقيقة، والاعتقاد ، وليس بمعني اختلاف « العقل » عن « التجربة » التي تؤدي بنا إلى العادة، أي عادة الربط بين شيئين يتلازمان في الحدوث، ونطلق على هذا الربط « العلية » أو « السببية» وبالتالي يتولد فينا الاعتقاد بالعلية التي تقوم على علاقة الضرورة النفسية وليست الضرورة المنطقية، وكذلك بمعني اختلاف العقل عن وظيفة الفهم » [2] .

ويستخدم هيوم « الاستدلال » بمعني كاملاً شاملاً ، ويشير به إلى جميع القضايا غير الحدسية. وله ثلاثة استخدامات هي :

أ- في القضايا غير الحدسية .

ب- الاستدلال بمعني يختلف عن البرهان .

ج- الاستدلال في مقابل العقل .

---

(1) Hume, A Treatise, p. 228 .

(2) Constance, Hume's theory..., pp. 53 - 54. From, Hume's Treatise, p. 256.

هذا وقد صادف هيوم مشكلة أساسية عندما تناول نظرية الأفكار المجردة بالنقد والتحليل، وهي مشكلة تتصل أساساً « بتميز العقل » ، فهذه العبارة « تميز العقل » تستخدم كثيراً إلا أن القليلين هم الذين يفهمونها، وتتركز حول تحديد ما هو « الأساسي » وما هو « الثانوي » ، وبدلاً من أن يحاول هيوم توضيح المشكلة الأساسية وحل مسائلها المعقدة، يبين الفرق بين « شكل الجسم » و « الجسم المحدود » ، وقال بأننا لا نعي صورة الشكل Figure إلا بالعين عن طريق الرؤية أي بالخبرة والممارسة Practice ، فالخبرة تحدد لنا الصور التي يمكن تسميتها بالصور الخاصة الثانوية ولكنه يحذرنا من أن هذا التحديد لا يجعلنا نأتي بتصور الصورة الأساسية ذاتها [1] .

وترتب على ما تقدم إنكار هيوم للجواهر العقلية أو الروحية بمعني أنها جواهر بسيطة خالدة ولكن هيوم لا يستطيع إثبات وجودها على الرغم من تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وغيرها وتبدلها وتغيرها، وذلك بسبب عدم وجود أفكار فطرية في العقل كالتي قال بها ديكارت، والعقل عند هيوم ليس شيئاً قائماً بذاته وإنما هو اسم جامع لمجموعة الأفكار والانطباعات الحسية والذكريات المخزونة في الذاكرة التي تأتي متتابعة وتزول ويأتي غيرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفقة التي لا نهاية لها، إلا أنها لا تأتي عبثاً ولا تذهب سدي ، ولكن وفقاً للقواعد التي وضعها هيوم وهي : التشابه Resemblance والتقارن أو الجوار في المكان والزمان Contiguity ، والعلية Causality التي هي استعداد نفسي وليست ضرورة مطلقة مفروضة على العقل [2] .

إذاً، فهيوم لا ينكر وجود العقل وقيمته وأهميته في نظرية المعرفة، ولكنه يضعه في سياق نظريته الحسية بحيث لا شيء إلا ويخضع للملاحظة والتجربة، حتي العقل ذاته، حتي يتسق نسق هيوم الفلسفي ولا يتداعي وينهار، ولعل هذا هو السبب الذي دعا «كولن ويلسون» إلى القول بأن العقل يقود إلى طريق مسدود ولكن إذا كان هنالك حل فإنه يجب أن يوجد ، لا في العقل، وإنما في تفحص التجربة. إلا أننا يجب أن نحتفظ في أذهاننا بالاحتمال المنطقي القائل بأنه قد لا يكون هنالك. وعلى كل حال يجب علينا وأن نتفحص هذا المفهوم التجريبي» [3] .

---

(1) Ibid., pp. 197 - 198 .

(٢) انظر : للمؤلف، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص١٦٢ .

(٣) كولن ويلسون، اللامنتمي: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨، ص٦٧ .

* العقل الخالص والخبرة والواقع .
* العقل والمعرفة في : رسالة في الطبيعة البشرية .
* موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم .

*** العقل الخالص والخبرة والواقع :**

تتمثل أمور « الواقع » في العلوم الطبيعية، لذلك يكون حكمنا على صدق قضايا الواقع متصل بالخبرة الحسية، وتتصف معرفتنا بأنها واقعية لارتباطها بأمور الواقع، وأنها احتمالية، قد تصدق وقد تكذب، عكس القضايا الرياضية فهي قضايا يقينية حدسية، برهانها قياسي، وتتصل بالعلاقات الكائنة بين فكرة وفكرة، والعقل الخالص أو المحض هو الذي يمكنه أن يتصور وقائع الطبيعة تجري على غير صورتها، ولكنها لا تقع على النقيض منها « فلا استحالة عند العقل الخالص أن تجري وقائع الطبيعة على غير الصورة التي تجري عليها، وليس أعسر على العقل أن يتصور نقيض الواقعة الطبيعية من أن يتصور الواقعة كما وقعت » [١] .

وقد يتصور العقل الخالص غياب الشمس ، ولكنه يستحيل عليه أن يقيم البرهان بأن الشمس لن تشرق غداً، ويقيم هيوم دليله هذا على أساس العلاقة السببية أو العلية، والعلاقة السببية لا تقوم على علم قبلي مستقل عن الخبرة الحسية، بل على أساس علم بعديّ يستند إلى الخبرة الحسية التي تقدم لنا الشيئين اللذين نحكم بأن بينهما رابطة علة بمعلول، وكذلك التفكير العقلي وحده، أعني التفكير العقلي الخالص الذي لا يستند إلى خبرة حسية، محال عليه أن يستدل شيئاً قط عن طبيعة العالم الطبيعي الواقعي [٢] .

وبناءً عليه فالإنسان لا يستمد خبرته من العقل، أو من التفكير العقلي في العالم الخارجي، بل من الخبرة الحسية، وعن طريق الحواس الخمس، ومن فقد حاسة فقد المعرفة المقابلة لها، وما يدلنا على إصدار الحكم في مسألة ما حتى وإن كانت بسيطة مثل اصدار حكم عن سقوط حجر هو الخبرة الحسية، ولكن هذا الحكم لا يكون يقينياً مثل حكم العقل، بل هو حكم ظنيّ احتماليّ .

*** العقل والمعرفة فى : رسالة فى الطبيعة البشرية**

ينقسم كتاب ديفيد هيوم « رسالة أو مقالة في الطبيعة البشرية » إلى ثلاثة

---

(١) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص٦٧ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص٧٠. عن : Hume, Enquiry..., Section 23 .

أقسام هي على التوالي : ، العقل - أو الفهم - أو الذهن - Understanding ، والعواطف Passions والأخلاق Morals . ويهمنا هنا الجزء الأول الذي ناقش فيه هيوم الانطباعات الحسية والأفكار .

ويذكر فيه هيوم أن العقل قادر على تكوين نظرية معرفية عن الكم والكيف، ولكن ذلك لا يتم بغير تكوين نظرية عن درجات كل منهما، ولكن هذه النظرية واجهت نقداً من جانب برتراند رسل بسبب عدم دقة وضوح درجات كل من الكم والكيف، ويقول رسل افترض أنك رأيت إنساناً طوله ستة أقدام وبوصة، فإنك عند استرجاع صورته فقد تسترجعها وتتصور الرجل أطول أو أقصر بمقدار نصف بوصة (١) ، وهذا يعني اختلاف درجات الوضوح والغموض عن الصورة العامة المسترجعة .

ولقد استهدف هيوم من كتابه هذا تحديد قوة العقل الإنساني، من خلال تحليل اختبار قواه وقدراته، لذلك شرع في تقسيم موضوعات العقل إلى قسمين : قسم يختص بموضوعات تتصل بالأفكار، وقسم يختص بالحقائق واتصالها بالحواس والملاحظة المباشرة . ويؤكد جورج إدوارد مور G. E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) أن هيوم لم يكن يشك في إمكان المعرفة، أو في قدرة العقل على تحقيقها، ولكن هيوم أراد فقط أن يحدد مدي قدرة العقل على إحراز المعرفة، وأي هذه المعرفة يتصف بالصدق وأيها يتصف بالكذب، فالمعرفة الصادقة لدي هيوم هي التي ترتبط بالخبرة أي بالتجربة ، فما يمر من خلالها يكون صادقاً، وماعداه يحتاج منا إلى مراجعة دقيقة لبيان مدي صدقه من كذبه (٢) .

ويقابل هذا الرأي الخاص بارتباط المعرفة بالملاحظة كأساس للمعرفة، رأي آخر لا يري أن هذا الإحساس يعتبر صادقاً في جميع الأحوال؛ لأن ملاحظتي لطريق ما، أو سقوط المطر، أو غيرهما من الظواهر الخارجية. إنما يعتمد في المقام الأول على حالتي العقلية الراهنة، وهي حالة تختص بي وحدي، بينما تتصل هذه الظاهرة بالوجود الخارجي، إذاً فما هو حكم العقل في مثل هذه الحقائق التي تقع خارج نطاق الملاحظة ؟ المفروض أن العقل لا يستطيع أن

(1) Russell, Bertrand, A history of Western philosophy, Allen and Unwin Ltd., Ruskin House, London, 1967, pp. 635 - 636.

(2) Moore, G. E., philosophical studies, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd., London, 1922, pp. 147 - 148 .

يصدر بشأنها أحكاماً بحسب ما يري مذهب هيوم، وبهذا يعمل العقل على تعليق الحكم Suspension of judgment .

*** موجز عام لنظرية المعرفة عند هيوم**

رأينا كيف أن المعرفة الإنسانية ترجع في نسق هيوم الفلسفي إلى إدراكات العقل التي تنقسم إلى قسمين مختلفين: الإنطباعات impressions والأفكار Ideas ، وتشمل الانطباعات الإحساسات Sensations والعواطف Passions والانفعالات Emotions . وتنقسم الإدراكات والانطباعات والأفكار من حيث تركيبها إلى بسيطة Simple ومركبة Compound ، الأولي لا تقبل القسمة إلى أجزاء ، بينما المركبة تقبل مثل هذه القسمة مثل البرتقالة التي يمكن تحليلها إلى أفكار بسيطة عن اللون والشكل والطعم والرائحة، كلها تتركب معاً في فكرة واحدة عن البرتقالة .

ومع أن العقل قادر على ربط الأفكار البسيطة على نحو ما يشاء فيكون منها أفكاراً مركبة لا نظير لها في الواقع مثل فكرتنا عن حصان مجنح أو جبل من الذهب أو بساط يسابق الريح، فإن قدرته - على الرغم من ذلك محدودة ولا تتعدي تجميع ونقل وزيادة أو نقصان المواد التي توجد في الواقع الخارجي وتقدمها إلينا الحواس والتجربة [1] .

*** أنواع المعرفة :**

جعل هيوم موضوعات المعرفة نوعان رئيسان : العلوم الرياضية والمنطقية وأطلق عليها اسم « علاقات بين الأفكار » ، والعلوم الطبيعية وأفكارنا العملية عن حياتنا اليومية أو ما يسميها «أمور الواقع» معرفتنا الرياضية والمنطقية معرفة يقينية ولا يتوقف يقينها وصدقها على ملاحظاتنا الحسية أو على التحقيق التجريبي، وإنما على قدرتنا العقلية على البرهنة؛ فالقضية: «المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساوٍ لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين» هي قضية أو نظرية رياضية صادقة صدقاً مطلقاً ويتوقف صدقها على معيار معين هو أن نقيضها مستحيل، أو أنه لا يتصور حتي مجرد إنكارها،

---

(١) د. كريم متي ، الفلسفة الحديثة، ص٢٠٧، عن :
Kaufman, (ed.), philosophic Classics, Prentice-Hall, New York, 1962, p. 320.

فإذا بدأنا بتعريف الخط المستقيم والزاوية والمثلث والمربع وطائفة أخري من البدهيات كانت القضية المذكورة لازمة عنها لزوماً منطقياً، فهي تقوم على أساس البرهان».

أما القضايا التي تعبر عن عالم الواقع الذي بين أيدينا فليس لها يقين القضايا الرياضية، وليست صادقة صدقاً مطلقاً، وإنما يتوقف صدقها على ملاحظاتنا الحسية وتحقيقنا التجريبي لها، ومن ثم فصدقها احتمالي تخميني، ومن ثم يمكن تصور نقيضها، «الشمس لا تشرق غداً» مثال هيوم المشهور، يقول عنها هيوم أنها قضية مقبولة لدي العقل، نميل إلى القول بأن الشمس قد لا تشرق غداً قضية كاذبة قياساً على الماضي لأنها لم تكف عن الشروق يوماً ما، لكنني لا أستطيع أن أقدم برهاناً استنباطياً أي أصل إلى نتيجة تلزم عن مقدمات بأن الشمس يجب أن تشرق غداً وكل غد.

ويري هيوم أهمية تقسيم المعارف الإنسانية إلى برهانية واحتمالية تقسيم مهم في مجال نظرية المعرفة، بل كان يري أنه من الضروري التفرقة بين المعارف الاحتمالية نفسها، بحيث نميز فيها بين نوعين من المعارف الاحتمالية: منها ما هو قائم على أساس «البرهان» من جهة، وما هو قائم على أساس التخمين من جهة أخري، وبهذا تصبح درجات الإثبات ثلاثاً : أعلاها اليقين المنطقي، ويتلوها درجة الاحتمال البرهاني، وأدناها درجة الاحتمال التخميني؛ والانتقال من الاحتمال التخميني إلى الاحتمال البرهاني إنما يتم على خطوتين متدرجتين: احتمال المصادفات، ثم احتمال الأسباب، الأولي يتعلق بالحوادث ووقوعها حين تقع الحادثة بغير سبب معلوم، وحين يكون هنالك أكثر من سبيل واحد لمجري الحوادث، كلها سواء في إمكان الوقوع، ويعتمدان على ما عرف باسم اطراد وقوع الحوادث الذي يعتمد بدوره على ما تكون لدي الإنسان ونسميه «العادة»[1].

٢- العالم الخارجي

يشتق موقف هيوم من العالم الخارجي من موقفه من مصادر المعرفة ونظريته في العلية، فحين تساءل عن علة انطباعاتنا وأفكارنا لم يرض عن جواب لوك بأن العلّة هي الأشياء المادية وجواب بركلي بأن العلة هو الله تعالي

---

(١) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ص ٧٩ - ٨٠.

لأن هيوم يري أننا عاجزون بقدراتنا الإنسانية المحدودة عن الوصول إلى معرفة مصدر انطباعاتنا لأننا إذا قلنا ذلك فقد خرجنا عن مبدئنا التجريبي الذي يري أن معرفتنا كلها مشتقة من انطباعات وأفكار ولسنا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذين المبدأين. ويمكننا فقط أن نقول بأن انطباعاً ما علة لفكرة ما أو أن فكرة ما علة لانطباع آخر. ومن ثم فإن معرفتنا العلية محدودة بأفكار.

ولقد اتفق هيوم مع بركلي في نقطتين هما : أن الصفات الأوليةPrimary qualities القائمة في جسم ما يعتمد وجودها على إدراكي لها. والثانية: أن الجوهر المادي عند لوك غير محدود. ويري هيوم أن الصفات الأولية ليست علة لانطباعنا عن الأشياء. وبهذا أضاف هيوم إلى بركلي نقطة جديدة هامة هي أن كل صفة مستقلة متميزة عن أي صفة أخري يمكن تصور كل منهما على حدة وما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً في الواقع ومن ثم حين يتساءل المرء أنه مادامت كل صفة حسية مستقلة عن الصفة الأخري وهي التي توجد مجتمعة في جسم واحد، كيف إذاً أدركنا أن هذا الجسم واحد رغم تعدد صفاته التي لا صلة بين الواحدة من الصفات والأخري؟

يجيب هيوم بأن فعل التوحيد بين الصفات لتؤلف ما ندركه جسماً واحداً إنما هو من فعل الخيال الذي ذكرته من قبل. وتلك نظرية هيوم البديلة لنظرية لوك في الجوهر المادي. أي أن هيوم يريد أن يقول إن لوك حين رأي أن حامل الصفات هو المبدأ الموحد لتلك الصفات بحيث يجعل منها شيئاً واحداً كان لوك مخطئاً في ذلك لأن فكرة الجوهر لا وجود لها. ويضيف هيوم أن الذي يوحد بين الصفات الحسية في الجسم ليس جوهراً خفياً وإنما إنسان استطاع بقدرته الخيالية أن يجمع بين هذه الصفات في عقله.

أما المبادئ التي تساعد على ترابط الأفكار فهي التشابه Resemblance والجوار Contiguity الزماني والمكاني، والعلية Causality أو السبب والنتيجة Cause and Effect . وهناك مبادئ أخري تساعد على ترابط الأفكار مثل التضاد Contrariety والتناقض وغيرها.

ويذكر رسل أن حجج هيوم في المعرفة بنيت على عدد من المسلمات Postulates تسري خلال نظريته. فهو يتفق من حيث المبدأ مع نظرية الأفكار

عند لوك، وإن كان المصطلح الذي استخدمه مختلفاً. فهيوم يتحدث عن انطباعات وأفكار للإحساس وأفكار للانعكاس، وإنما يتقاطع مع هذا التصنيف[1].

ولقد رأي بعض النقاد أن هيوم انتهي في نظرية المعرفة إلى الشك بسبب تأملاته الفلسفية الكثيرة، خاصة وأنه لم يستطع تبرير وجود العالم الخارجي تبريراً منطقياً، أو وجود نفوسنا أو حتي صحة العلوم التجريبية. فلم يجد هيوم مخرجاً غير أن يلجأ إلى الغريزة والعادة والتسليم بصحة أبحاث العلوم الطبيعية وعودة الثقة إليها وإلى مناهجها الدقيقة. وكذلك سلم بأن السلوك الإنساني يسير وفق قوانين منظمة كقوانين العلوم الطبيعية، وحاول أن يطبق قوانين العلوم الطبيعية ومناهجها على العلوم الاجتماعية كما حاول ذلك إميل دوركيم وأوجست كونت[2].

٢- العقل والنفس

أنكر هيوم وجود الجوهر الروحي أو العقلي، كما أنكر وجود الجوهر المادي بالمعني الذي قاله لوك، فمن ينادي بالجوهر الروحي ينادي بوجود نفس بسيطة لا تنقسم ويستمر بقاؤها في غمرة تبدد الأفكار والتصورات والرغبات وبقية الحالات النفسية والعقلية. وينكر هيوم العقل أو النفس بهذا المعنى، أي بمعني الجوهر البسيط الباقي لأنه ليس لدينا انطباع حسي أو فكرة عن بساطة النفس أو خلودها أو ديمومتها، وبمعني آخر أصح وأدق يبدو أن هيوم يريد القول إن النفس بهذا المعني أمر لا يمكننا إثباته إثباتاً برهانياً كما أنه أمر لا نعرفه بخبرة حسية. إن ما تثبته لي الخبرة هو أن لدي انطباعات وأفكار جزئية يتبع بعضها بعضاً في ديمومة متصلة، وبسرعة يصعب علينا نعقبها واحدة واحدة، لكنني لا أعثر في غمرة هذا التدفق المستمر لأفكاري على ما أسميه عقلاً أو نفساً تختلف عن تلك الأفكار وتكمن وراءها. أما ما نسميه العقل، فهو شيئاً ليس قائماً في ذاته وإنما هو اسم جمع لمجموعة الأفكار والانطباعات والذكريات .... إلخ. متتابعة في حركة عجيبة تأتي وتزول ويحل محلها غيرها أو تعود إلى الظهور مرة أخرى، بحسب قواعد الترابط التي أشرت إليها من قبل.

«وليست الذات سوي حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة التي تعقب إحداها الأخرى بسرعة تفوق حد تصورنا والتي هي في حركة وتغير متصلين.

---

(١) رسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ص ١٣٢.

(٢) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٢١٣ (بتصرف)

ولكن الذات ليست إدراكاً من هذه الإدراكات وهي ليست شيئاً تقوم فيه الإدراكات، لذلك فالاعتقاد بوجود النفس على أنها شيء يضاف إلى الادراكات البشرية يغدو باطلاً»[١].

ثم أنكر هيوم قول بركلي بأن كل إنسان يعرف بالإلهام وجود روحه بنفسه، وقال «أنا من ناحيتي أقرر أني كلما تعمقت فيما أسميه نفسي أتخبط وأتعثر في بعض الاحساسات ولا أستطيع أن أقبض على نفسي أبداً، وكل ما يبدو حقيقياً هو مجموع متعدد من التأثرات والآراء المتقطعة التي يكسبها تداعي المعاني مظهر الحوادث المتسلسلة، ويخيل لنا أن مادتها ثابتة لخطئنا بأن التأثرات المماثلة لتأثرات سابقة هي بعينها»[٢].

٤ - فلسفة الأخلاق

يري هيوم أن الأخلاق Morals لا تنبع من العقل، بل تنبع من الشعور، فالعقل وحده غير قادر على أن يكون سبباً مباشراً ووحيداً لانفعالنا، بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك فقال : «إن العقل وحده، يجب أن يكون عبداً تابعاً للعواطف، ولا يجب أن يقوم بعمل آخر أكثر من خدمة وإطاعة العواطف»[٣].

وهناك عدة أدلة ذكرها لنا هيوم تدل على أن العقل وحده ليس أساساً للأخلاق وهي[٤]:

أ - الأخلاق تحركنا إلى الفعل، بينما العقل لا يحركنا إليه.

ب - ما هو معقول ولا معقول لا ينطبقان على الأفعال.

جـ - دليل خاص بما ينبغي أن يكون وما هو كائن بالفعل. فالفلاسفة العقليون يروون أننا نستمد الواجب مما هو كائن، وهو ما يرفضه التجريبيون وعلى

---

(١) انظر : (*) المرجع السابق، ص ١١٨ - ١٢٠.

(*) Grayling, The Empiricists, pp. 540 - 541.

(٢) أ. وولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد خلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م، ص ٩٧.

(3) Copleston, Fredrick, A History of Philosophy, Vol. 5, Image Books, Garden City, New York, 1964, p. 123.

(٤) د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ص ٣٠ - وما بعدها.

رأسهم هيوم؛ لأننا نستنبط العلاقة الجديدة من علاقات أخرى مختلفة عنها تماماً.

د - الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست مسألة من مسائل الواقع.

هـ - يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته.

من الأدلة السابقة يتبين لنا أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على مبادئ مطلقة عن طريق الحدس أو البرهان كما هو الحال بالنسبة للرياضيات على سبيل المثال، فالأخلاق علم تجريبي وكل ما هو تجريبي فهو نسبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النفس ويستند إلى الغريزة الإنسانية، ويقوم على أساس المشاركة أو التعاطف Sympathy بين بني البشر لتحقيق أكبر قدر من المنافع، أي ما يهم مصلحتهم المشتركة[1].

• مصدر الأخلاق عند هيوم

أ - الحاسة الخلقية Moral

إن السلوك الإنساني يجب أن يعتمد على شيء لديه قوة تحريك أو دفع الإنسان إلى الفعل، إن هذه الحاسة تنطبع بمؤثرات اللذة والألم فعندما نقول لماذا يكون فعل معين من الأفعال أو سلوك Behaviour معين فاضلاً أو غير فاضل، فإن إجابة هيوم على هذا التساؤل هو أنه بسبب لذة أو ألماً من نوع معين. نوع خاص، أي إننا نميز الفضيلة عن طريق اللذة ونميز الرذيلة عن طريق الألم[2].

ويذكر هيوم أن الفعل الإرادي الإنساني لا يستند إلى إرادة ذات حرة حرية مطلقة لا حدود لها، بل يصدر عن حتمية السلوك الإنساني التي تستمد مقوماتها من شخصية الفرد دون أي الزام Obligation خارجي، فالعقل إنما يخضع للعواطف والانفعالات التي تؤلف في مجموعها الطبيعة الخاصة لكل شخصية فردية، ومن هنا جاءت المسؤولية الفردية عن السلوك.

ولكن كيف يمكن أن يتفق الناس على قواعد بعينها للسلوك الأخلاقي إذا كان كل فرد يخضع في تصرفاته لما تمليه عليه انفعالاته الفردية وحدها؟

---

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٢١٦.

(٢) د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص ص ٤٥ - ٤٦.

لم يستطع هيوم الإجابة عن هذا التساؤل وكاد أن يصل بالأخلاق إلى مبادئ الشك المطلق من فرط فرديتها ونسبيتها، وكعادته عندما يصل به البحث إلى نقطة الشك يلجأ إلى الغريزة الطبيعية التي توحد بين الناس عند اختيارهم لأفعالهم الأخلاقية، وهذه الغريزة هي ما تسمي «بالتعاطف» أو «المشاركة الوجدانية» Sympathy[1].

ب - العاطفة Passion

إذا كانت الحاسة الخلقية لا تكفي لدفع الناس إلى التزام الفعل أو السلوك الأخلاقي فكان لابد أن تتدخل العواطف لكي تقوم بهذا الدور، دور تحفيز الإنسان على العمل الخلقي، والعواطف لدي هيوم نوعان :

- عواطف مباشرة تنشأ مباشرة من الخير أو الشر، من اللذة أو الألم، وتنحصر في الرغبة، أو الاشمئزاز، الحزن والسرور، الأمل والرجاء، اليأس والطمأنينة.
- عواطف غير مباشرة تنشأ من نفس المبادئ ولكن بارتباط خصائص أخري، وتنحصر في الإعتزاز بالنفس، والطموح، الغرور والحب، الكراهية، والحقد، والشفقة والضغينة، والكرم، وما يرتبط به من فضائل.

ج - وظيفة العقل في الأخلاق

هناك جانبان في مذهب هيوم الأخلاقي : أحدهما سلبي والآخر إيجابي.

فهو سلبي من حيث التأكيد على أن العقل ليس قادراً على تحديد الحدود بين الخير والشر. وهو إيجابي من حيث التأكيد على أننا نستطيع تحديد التمييز بين الخير والشر عن طريق العاطفة.

ويقوم العقل بتبصيرنا بالمنافع التي يسعي إليها الإنسان وهي أساس الفضائل[2].

ولقد وضع هيوم أمام ناظرينا حقيقتين مهمتين في مجال الأخلاق والعقل هما:

* إن العقل وحده لا يمكن أن يكون دافعاً لأي فعل يختص بالإرادة.
* إن العقل لا يستطيع أن يعارض الإرادة.

---

(١) د. محمد على أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ص ٢١٦ - ٢١٧.

(٢) د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، ص ص ٤٥ - ٤٦.

وعندما ينشب صراع بين العقل والعاطفة وجب علينا أن نفسح الطريق أمام العقل أولاً لتحديد الفضائل واختيارها[١].

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة الاجتماعية في مجال الأخلاق لدي هيوم تتمثل في إثارة نقطة مهمة في نظريته الأخلاقية وهي تحديد موقفه من حرية الإنسان. هل هو حر أم مجبر؟ وخلاصة رأيه أن الإنسان حر وليس مجبراً، أي يستطيع أن يفعل كذا أو لا يفعله، لكن كل ما يفعله إنما تحدده دوافعه وسماته النفسية، أما من خارج ذاته فالإنسان ليس مجبراً على الإتيان بفعل أو ترك فعل. فهناك إطراد على بين الدوافع النفسية للإنسان والأفعال الإرادية، ومن ثم فلا وجود لديه لفعل لا تثيره دوافع معينة.

وعلى الرغم من أن الأخلاق تتميز بصفة الإلزام، إلا أن هيوم لا يري أنها تستمد من العقل؛ لأن عمل العقل قاصر على إدراك الانطباعات ومفارقتها، مما جعل أخلاق هيوم ترتد إلى شيء آخر غير العقل، بل ردها إلى العاطفة أو الحاسة الأخلاقية Moral Sentiment، وهي التي تجعلنا نقول عن فعل ما بأنه خير أو شر. ولهيوم حججاً متعددة على أن العاطفة هي مصدر الأحكام الخلقية نذكرها هنا في إيجاز:

أ - يقوم العقل باكتشاف صدق أو كذب قضايا الواقع (القضايا التركيبية) والعلاقات بين الأفكار (القضايا التحليلية)، وكل ما ليس بقضية واقعية ولا بعلاقة بين الأفكار لا يقبل الصدق ولا الكذب، وعليه فلا يكون موضوعاً للفكر. ولما كانت انفعالاتنا وإراداتنا لا تقع ضمن قضايا الواقع ولا ضمن العلاقات بين الأفكار، فهي ليست صادقة ولا كاذبة، وعليه فلا يمكن أن تستند إلى الفكر، ولا يمكن أن يكون الفكر مصدرها.

ب - ولما كانت الأخلاق تحثنا على العمل، فلا يمكن أن ترجع إلى العقل.. لأن العقل وحده عاجز عن أن يدفعنا إلى العمل، وما كان منفعلاً لا يمكن أن يكون مصدراً لما هو فعّال كالأخلاق. فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يجعلنا نقوم بعمل أو نحجم عن القيام به، فلا يمكن أن يكون مصدراً للخير الأخلاقي ولا للشر الأخلاقي.

---

(1) Copleston, F., A History of Philosophy, pp. 123 , 130.

ج - إن العاطفة تحدد الغايات القصوي للإنسان، أما العقل فيبين الوسائل المحكمة والعملية للوصول إلى تحديد تلك الغايات. وهكذا يكون العقل عبداً للعاطفة، فالعقل لا صلة له باختيار الغايات لا من قريب ولا من بعيد، إنما يكشف عن الوسائل للوصول إليها فحسب. وعليه فلا يمكن أن تكون المبادئ الأخلاقية صادقة أو كاذبة، ولا مجال للاختلاف فيها، لأنها ليست مما يرجع إلى العقل أي أنها ليست قضايا تركيبية ولا تحليلية. إذاً فالأخلاق تقوم على العاطفة لا على العقل.

د - تعبّر الأخلاق عن «ما ينبغي أن يكون» What ought to be ولذلك فلا يمكن أن تستمد من العقل لأن قضاياه تعبر عن «ما هو كائن» What is. ولما كان من المحال أن نستنتج «ما ينبغي أن يكون» مما «هو كائن»، إذاً فمن المحال أن ترتد الأخلاق إلى العقل، بل لابد أن تكون من اختصاص العواطف، ومن ثم فهي ذاتية Subjective وليست واقعية أو موضوعية Objective.

٥ - فلسفة السياسة

يجدر بنا قبل عرض فلسفة هيوم السياسية أو نظريته في السياسة أن أشير إلى بعض الحقائق التاريخية التي تتصل بها.

منذ قيام دولة انجلترا وهي تعيش حالة من القلق والاضطراب والصراع السياسي والديني والاجتماعي ومازالت آثاره حتي الآن كما نراها على مسرح الأحداث في أيرلندا ومطالبها بالحرية والاستقلال واعتناق العقائد التي اختارها الشعب الأيرلندي لنفسه.

وعندما تخطت انجلترا حالة الفوضي والبربرية التي كانت تعيشها وظهور ملك يحكمها، نشبت الصراعات بين الأسر المالكة وبين طبقات الشعب المختلفة وكانت في معظمها صراعات دينية وسياسية، بل إن الأسرة الواحدة كانت تعيش حالات من هذه الصراعات تبلغ إلى حد التآمر والاغتيال والنفي.

وإبّان عصر النهضة كانت هناك صراعات تدور بين الملك وأتباعه وبين طبقات أخري من الشعب. وقد أطلق أتباع الملك على الذين يطالبون بإقامة برلمان يحكم البلاد بعد رفض حق الملوك المقدس «البرلمانيون» Parliamentarians اسم «أصحاب الرؤوس المستديرة» Roundheads لأنهم كانوا

هم والمؤيدون لهم من شباب لندن يقصرون شعورهم مما اضطرهم إلى إرتداء الشعور الطويلة المستعارة (الباروكات) Perukes ، حتي أصبح تقليداً متبعاً لمجلس اللوردات والبرلمان أن يرتدي أعضاؤهما الشعور المستعارة الطويلة المميزة لهم[1].

بينما أطلق أصحاب الرؤوس المستديرة على رجال الملك الفرسان Cavaliers وهو لفظ يرتد أساساً إلى اللفظ الأسباني Cabaleros بمعني باباوين أو كاثوليك أجانب Foreign Papists . وقامت بين الفريقين منازعات وصلت إلى حد القتال واشتعال الحرب الأهلية عام ١٦٤٢م. وقد أيد التجار الأغنياء في هذا الصراع الدائر بين الفريقين (البرلمانيين) بينما أيد أصحاب الشركات الكبري الملك وأتباعه من الفرسان. وظلت الفئات الأكبر وهم ما نطلق عليهم السواد الأعظم من الشعب الفقير، ظلت محايدة ... لا تملك لنفسها أو لغيرها ضراً ولا نفعاً، فهم المغلوبون على أمرهم... المذلون المهانون في كل شعب من شعوب الأرض التي لا ناقة لها ولا جمل فيما يحدث من صراعات بين أصحاب المصالح[2].

وعندما جاء الملك تشارلز الثاني Charles II هادن الثوار من رجال البرلمان عندما وجد نفسه في مأزق مواجهة الدول الأوروبية التي أعلنت الحرب على انجلترا خاصة نابليون فرنسا والدول التابعة لانجلترا في ذلك الوقت هولندا وبلجيكا. عندئذ تحولت الجماعات المتنازعة إلى حزبين سياسيين أطلق على الحزب الأول «التوريين» The Tories أو Tory Party ، وعلى الثاني اسم «الهويجي» Whings وهم أعضاء الحزب المؤيد للاصلاح. ونشبت في أوروبا حروباً دينية وسياسية رهيبة ظلت لفترة طويلة تخيم على الحياة هناك قبل أن ينتقل هذا الصراع إلى بلاد الشرق في آسيا والشرق الأوسط ثم في دول أمريكا اللاتينية[3].

---

(1) Eyre, A. D., An Outline of England History, Longman, London, 1971, p. 177.

(2) Ibid.

(3) Ibid., pp. 104 - 105.

ولقد تعاقب الحزبان التوري والهويجي على السلطة فتارة يحكم هذا وتارة أخري يحكم ذاك حتي تغير اسم الحزبين فسمي الحزب التوري نفسه بحزب المحافظين Conservatives Party وسمي الحزب الهويجي نفسه بحزب الأحرار Liberal Party وكان كل حزب بما لديه فرح ولا يعلو السلطة إلا إذا قطع على نفسه وعوداً قاطعة بالاصلاح Promises of Reform لا يستطيع في أغلب الأحيان تحقيقها مما يجعل الفرصة سانحة لكي يعتلي الحزب الآخر مكانه وهكذا دواليك.

وكان المحافظون يهاجمون شرور المعيشة بالمدن والحياة في جو فاسد، بينما يهاجم الأحرار شرور الريف والحياة المتخلفة في ربوعه، ومن خلال هذه المناقشات الصحية تطور المجتمع الانجليزي الحديث تدريجياً [(١)].

وعندما بسط هيوم نظريته السياسية أراد أن يكون موضوعياً محايداً، وأن يكتب ما ينبغي أن يكون في مجال السياسة، ولكنه انحاز رغماً عنه نحو حزب المحافظين الذي أشرت إليه ضد حزب الأحرار «فلقد كان مما يخدم الأحرار أن يقال في النظرية السياسية أن الحكومة قد نشأت بين الناس أول ما نشأت بتعاقد بين الأفراد، فالأفراد هم الذين أرادوا لأنفسهم نوع الحكومة التي تشرف على مصالحهم المشتركة» [(٢)].

وما دام الأفراد هم الذين يؤيدون الحكومة فلهم حق الثورة عليها، ولكن نظراً لميل هيوم إلى حزب المحافظين فقد جاءت نظريته السياسية معرضة لهذا الرأي منكرة لصواب منطقه على الرغم من اقتناع هيوم بهذا وكتب هيوم مقالة مهمة بعنوان «في العقد الابتدائي» Of the Original Countract خلاصته:

يوجد في انجلترا حزبان يبحث كل منهما لنفسه عن مبدأ فلسفي نظري يستند إليه في مذهبه السياسي، وهما حزب المحافظين الذي يلتمس أصل الحكومة الأول عند الله تعالي ويعتبر خارجاً على مشيئة الله تعالي وإرادته من يتوجه باللوم والنقد إلى الحكومة، مهما بلغت من الطغيان في حكمها، ولا يحق للشعب عزل الحكومة لأنه لم يقمها وإنما أقامها الله تعالى. وأما حزب الأحرار فيرد الأمر إلى تعاقد أولي بين الأفراد، فأعضاء الجماعة عند أول تكوينها هم

---

(1) Ibid., p. 133.

(٢) د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ١٥١.

الذين أرادوا لأنفسهم وتعاقدوا معاً على أن يولوا حاكماً معيناً على أمورهم، وبالتالي يكون لهم الحق في مقاومة الحاكم وعزله إذا ما اقتضت مصالحهم هذا العزل أو تلك المقاومة[1].

ويتمادي هيوم في مدح الحكومة التي يترأسها المحافظون، ويبرر في مقالته المذكورة أن حكمة الله البالغة اقتضت أن تكون مثل هذه الحكومة ليست الحاكمة بأمرها بل بأمر الله تعالي، وبالتالي فأي فعل يصدر عنها إنما جاء وفق إرادة إلهية قائمة بذاتها حتي أنه «لا يقضي قاض بحكم، بل لا يقترف لص جريمة السرقة ولا يعتدي معتدٍ باعتداء إلا ومشيئة الله من ورائه»[2].

ولكن ما يعيب حكومة الأحرار التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي أنه على الرغم من أن هذا التعاقد شرط مقبول إلا أنه لا يجب أن نبالغ في الأخذ به وتحبيذه؛ لأن الناس متقاربون في قواهم الجسدية والعقلية وطالما هم كذلك فلا يوجد كبير فارق يجعلهم يختارون منهم الحكومات، وإن كان هذا التعاقد قد نشأ بين الناس قبل الكتابة نفسها، بل قبل أن تبدأ الحياة المتحضرة بشتي ألوان فنونها، ولكن هذا التعاقد تم بحكم الألفة والعادة، لا على موافقة الناس واختيارهم، «ويخطئ الفلاسفة السياسيون إذا ظنوا أنه مادام الحاكم قد استند في أول نشأة المجتمع إلى موافقة الأفراد. فلا بد أن يكون الآن كذلك مستنداً إلى مثل هذه الموافقة؛ ويخطئون لو ظنوا أن الناس اليوم لا يزالون - كما كانوا أول نشأة المجتمع والحكومة - يولدون سواسية، لا فرق فيهم بين فرد وفرد، وأنهم يولدون أحراراً من كل فرض يوجب عليهم الولاء لحاكم أو حكومة، اللهم إلا إذا تعهدوا طواعية بمثل هذا الولاء؛ ولما كان الإنسان لا يتعهد لغيره بولاء إلا إذا كان له من وراءذلك كسب مساوٍ لما تنازل عنه من حقوقه الفطرية - كان ولاء الفرد لحاكمه أو حكومته متضمناً ضرورة أن تقوم تلك الحكومة أو الحاكم بحماية مصالحه وإلا كان له الحق في نقض ولائه الذي تعهد به»[3].

وهكذا يظل هيوم يفند فكرة «العقد الابتدائي» على أساس نظري فلسفي فيقسم الواجبات الخلقية إلى نوعين: الأولي تدفع إليها غرائز وميول طبيعية مباشرة مثل حب الوالدين للأبناء. والثانية تؤدي بدافع الالزام الذي تقتضيه

(١) نفس المرجع، ص ١٥٢.

(٢) نفس المرجع، نفس الموضع.

(٣) نفس المرجع ، ص ١٥٤.

ضرورات الحياة الاجتماعية التي لا قيام لها ولا نجاح بغير تلك الواجبات، ومنها العدالة، وعدم الاعتداء على ملكية الغير، والوفاء بالوعد والعهد، والولاء السياسي المكتسب من الخبرة لا من الفطرة، كما يظن أصحاب التعاقد وهم «حزب الأحرار». كل هذا لحساب الملك وحزب المحافظين[1](*).

٦- الفلسفة الدينية

يعرض هيوم رأيه في الدين أو اللاهوت في مؤلفين رئيسين، أحدهما هو «التاريخ الطبيعي للدين» Natural History of Religion والآخر «محاورات في الدين الطبيعي» Dialogues Concerning Natural Religion . والمقصود بكلمة «طبيعي» هنا هو نشأة العقيدة الدينية من أصول في طبيعة الإنسان وفطرته مفرقاً في ذلك بين هذا الرأي الذي يرد الدين إلى طبيعة الإنسان، وبين الرأي الآخر الذي يرده إلى التأمل العقلي من جهة، والرأي الثالث الذي يرده إلى الوحي Revelation والتقليد Imitation من جهة أخري؛ فالقائل بأن الدين ينبع من طبيعة الإنسان لا يحتاج في تدعيمه إلى البرهان العقلي ولا إلى وحيٍ هبط إلى الإنسان من خارج طبيعته الإنسانية[2].

ويعتبر كتاب «محاورات في الدين الطبيعي» واحداً من أهم المراجع في فلسفة الدين، فهو نقطة تحول في تاريخ اللاهوت الفلسفي، وقد صاغه هيوم بشكل أدبي، مما سهل عليه تجنب كشف أوراقه في هذا المجال الشائك، كما أنه لم يشعر بالحاجة إلى توجيه ضرباته أو سهام نقده إلى المسائل الواضحة التي لا تخطئها عين الإنسان الواعي، وخصص في كتابه هذا جانباً كبيراً لفحص الحجج التي تتصل بطبيعة الله تعالي ووجوده، والمستمدة من التجربة أو المشاهدة أكثر من استمدادها من الاستدلال أو التأملات الميتافيزيقية، ولقد حرص هيوم على عدم السماح بنشر محاوراته أثناء حياته خشية التعرض للهجوم من جانب رجال الدين، وترك الكتاب كقنبلة موقوتة يفجرها الجيل التالي له. ولقد أحدث هذا الكتاب هذا الانفجار بالفعل.

---

(١) نفس المرجع، ص ١٦٠ بتصرف.

(*) راجع مقالة هيوم عن العقد الابتدائي في كتاب:

Fredrick Watkins, Hume, Theory of Politics, pp. 193 - 215.

(٢) نفس المرجع، ص ص ١٦٢ - ١٦٣.

وفي كتب هيوم التي تناولت (فلسفة الدين) يفسر المعتقدات الدينية على غرار تفسيره للأخلاق، فكما أن الأخلاق لا تقوم في العقل بل في العاطفة فكذلك الدين لا يقوم في العقل ولا في الوحي والنقل، بل يقوم في طبيعة الإنسان وفطرته بمعنى ما من المعاني. فالدين لا ينشأ مباشرة عن غريزة أصيلة أو انطباع أوليّ في الطبيعة البشرية، بل ينشأ مما يتشعب عن غريزة أصيلة، كذلك لم تنشأ المعتقدات الدينية لدي الشعوب البدائية التي اعتنقت مذهب تعدد الآلهة Polytheism والذي يسبقه الإيمان بوجود إله واحد لا شريك له Monotheism، لم تنشأ من تأملات العقل لحوادث الطبيعة، بل من اهتمام الناس بما يجري في الحياة من حوادث هي موضع آمالهم وآلامهم ومخاوفهم. وفي هذا تقوم العقيدة الدينية بتحليل الشعور الديني إلى مقومات ثلاثة : بداية تثير فينا وجدانات من خوف وأمل، ثم هذه الوجدانات نفسها وهي فطرية غير مكتسبة، وأخيراً نهاية تتعلق بها وجدانات الخوف والأمل على أن تكون في النهاية قوة خفية عاقلة. فالدين عقيدة عامة في الجنس البشري كله[1].

وعلى الرغم من أن العقيدة الدينية عامة في الجنس البشري إلا أن الناس يختلفون في عقائدهم الدينية بسبب اختلافهم في طبيعة القوة الخفية العاقلة التي تحكم العالم، ولم تصبح مسألة وجود الله تعالي هي الأساس بل أصبح الخلاف في طبيعة الله تعالي نفسه وهو ما نشأ عن عواطف الناس الفطرية، وأصبح الملحد الذي يعمل على البرهنة على عدم وجود الله تعالي بالأدلة العقلية عملاً من أعمال الضلال والعبث الذي لا طائل من تحته أمام هذه العواطف الفطرية.

ويرفض هيوم الأدلة التي قدمها الفلاسفة على وجود الله تعالي لأنها غير كافية لكي تعرفنا بطبيعة الله وصفاته، وكان نقده لهذه الأدلة على النحو الآتي[2]:

أ – يقوم دليل الغائية Finality على تمثيل العالم أو الكون بآلة صناعية وتمثيل الله تعالي بالصانع الإنساني، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل

(١) شاخت، روّاد الفلسفة الحديثة، ص ص ٢٣٨ – ٢٣٩ بتصرف. وأيضاً : د. محمد عليّ أبو ريان، الفلسفة الحديثة، ص ٢١٩.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ص ١٧٨ – ١٧٩.

في جزء محدود، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه، ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل، إنما نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه .. وهكذا.

ب – أما دليل المحرك الأول The First Mover فليس هنالك ما يحتم التسليم به ونبذ المذهب المادي إذ يمكن أن تبدأ الحركة بالنقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد.

ج – أما دليل الموجود الضروري فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث أن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً ، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها هي نفسها الله تعالي، وبأي حق نفترض الكون كلاً محدوداً حتي نبحث له عن علة مفارقة؟

وانتهي هيوم من بحثه في الفلسفة الدينية إلى الشك، ولم يستطع أن يبرهن على وجود الله تعالي لتعارض اعترافه بوجود الله وصفاته مع حيثيات المذهب التجريبي، وفي نفس الوقت لم يستطع إنكار وجود الله تعالي لأنه حقيقة فينا لا تقل الإنكار، وقال عبارته الشهيرة : «إن وجود الله لا نصل إليه لا بخبرة حسية ولا باستدلال».

التعقيب

اهتمت النظرة التجريبية العامة بالحواس والتجربة وما يأتي عن طريقهما من معارف، وفي خضم هذا الاهتمام لم تنكر أهمية العقل في العملية المعرفية وإنما أنكرت وجود أفكار فطرية أولية وقبلية فيه. فالعقل موجود فينا صفحة بيضاء Tabula Rasa ولا يوجد به إلا ما يخطه يراع الخبرة على صفحته الناصعة. فالمعرفة التجريبية تتميز بعامل أساسي هو التصاقها بالخبرة، وعلى الرغم من ذلك فهذا القول يعتبر من نوافل الكلم[1].

---

(1) Lewis, C. I., The Given Element in Empirical Knowledge, The Philosophical Review, A Quarterly Journal, Vol. LXI, No. 2, Whole No. 358, New York, April 1952, p. 168.

ولقد حاول هيوم أن يقدم لنا فلسفة تجريبية خالصة وأفرط في اتجاهه التجريبي كما أفرط في ثقته بنفسه وبقدراته العقلية حتي أنه سلب الإنسانية تراثها الفكري وأعادها إلى غياهب الشك المطلق، ولم يتبق للإنسانية شيء تعتد به لا في مجال المعرفة ولا في مجال الأخلاق ولا في مجال الدين حتي النظرية السياسية لم تجيء محايدة نابعة من فكر فيلسوف أراد إقامة العدل السياسي على الأرض بمشاركته الفكرية فضاعت عناصرها وانحرفت عن سواء السبيل.

وكان من إيجابيات فلسفته قوله بأن الأفكار ناتجة عن انطباع حسيٍّ، وقوله بأننا يجب أن نتعرف على جميع الوقائع الخاصة لفعل ما من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقياته.

وعلى الجانب الآخر كانت سلبيات هيوم أكثر بكثير من إيجابياته. فقد أنكر هيوم وجود العقل النظري الكامن وراء كل معرفة، وأرسي دعائم العقل العملي مما دفع كنط إلى إعادة التوازن الذي أخلّ به هيوم كما أننا نستشف من اتجاهه أنه جعل العقل ذو طبيعة مادية ونحن نعلم أن العقل لا مادي ومركزه النفس أو الروح. كما أخطأ عندما ألغي مبدأ السببية أو عطلة لأن القوانين العلمية لا تستغني عنه فهي تثبته إن وجد.

كما أخطأ هيوم أيضاً عندما أنكر وجود الأفكار المجردة التي لا يستغني عنها الإنسان في حياته سواء العلمية أو غير العلمية لما لها من أهمية. صحيح أنها لا توجد في الواقع بنفسها ولكنها توجد كرموز لغوية نقيس على أساسها معارفنا الجزئية، فالإنسان المطلق لا وجود له، ولكننا نقيس عليه وجود محمد، وعلى، ومحمود، وغيرها من الأسماء الجزئية.

كذلك ربط هيوم بين الأخلاق والمنفعة، وجعل مصدرها العاطفة لا العقل، تلك العاطفة بما تثيره فينا من مشاعر السخط أو الرضا، الحب أو الكراهية، اللذة أو الألم، غير أن ارتباط الأخلاق بالعاطفة، يمكن أن ينأي عن الفعل الخلقي، فإذا قامت الأخلاق على الذوق السليم فإنها بالتالي تقوم على العقل، عندئذ يصبح العقل هو مناط الحكم الخلقي لا العاطفة المتغيرة.

من السلبيات الرئيسة في فلسفة هيوم أن جعل العقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات وهذا يجعل العقل متغيراً بصفة مستمرة ودائمة، أما المتغير في العقل فهو عملياته الذهنية التي تتغير وتتبدل بحسب تغير وتبدل القضايا

والتحليل ثم الخبرات ذاتها. وهنا نريد أن نتوجه بالسؤال الآتي إلى هيوم : هل إذا انعدمت الإدراكات ينعدم العقل تبعاً لانعدامها؟

وكانت أخطر سلبيات هيوم هي التي تمثلت في موقفه الشكيّ من الدين ورفضه إقامة الأدلة على وجود الله تعالي لا عن إيمان عميق بأن وجود الله تعالي أكبر من كل دليل مادي أو عقلي يقدمه البشر على وجوده، ولكن لتمتعه بنزعة شكية قضت علي أمل الإنسانية في الوصول إلى نزعة إيمانية مستقرة بأن الله تعالي موجود وأنه منزه عن التشبيه والتجسيم وغيرها من الأفكار التي تأتي على الدين من قواعده.

ولقدوصلت النزعة الشكية بهيوم إلى أن يقف موقفاً غريباً في كل عنصر من عناصر نسقه الفلسفي المعرفة والأخلاق والدين كلها تقوم على العادة وعلى العاطفة وعلى الطبيعة الإنسانية.. إنها ردة لا شك فيها نحو فلسفة سوفسطائية جعلت من الإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

وعلى الرغم من هذه السلبيات الظاهرة، وتداعي أسس فلسفة هيوم إلا أنها تركت آثارها الباقية حتي اليوم، سواء في انجلترا أو خارجها، وعلى سبيل المثال فقد سار على ضوئها جون ستيورات مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) وهربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)، وهما من أكبر الفلاسفة الانجليز في القرن التاسع عشر. فقد أخذ الأول بقانون تداعي المعاني الذي قال به هيوم، وأنكر المبادئ العامة الضرورية، بينما جعل الثاني المعرفة كلها مكتسبة سواء اكتسبناها بأنفسنا أو ورثناها عن السابقين.

وتركت فلسفة هيوم كذلك آثارها على فلسفة كنط كما سيتبين لنا من كتابنا التالي ، الفلسفة الحديثة من كنط إلى رينوڤييه ، الباب الأول، الفصل الأول، وعلى القائلين بالأديان الطبيعية من مفكري أوروبا وفلاسفة البرجماتية الأمريكية، ثم أخيراً على الشكاك والعلمانيين الذين أتوا من بعده.

مراجع الكتاب



مراجـع الكتاب العربية والأجنبية

أولاً: المراجع العربية:

١- د. إبراهيم مصطفي إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة ألعربية، بيروت، ١٩٩٣.

٢- ....، فلسفة چورچ سنتيانا في الوجود والمعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

٣- ....، إشكالية المصطلح الفلسفي، في كتاب: قضايا فلسفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٨.

٤- ....، منطق الاستقراء (المنطق الحديث) منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩.

٥- ....، في فلسفة العلوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، ١٩٩٩.

٦- ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الاعلامية، القاهرة، ١٩٨٥.

٧- إداوارد جونو، الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢.

٨- د. البدراوي زهران، في علم اللغة التاريخي: دراسة تطبيقية علي عربية العصور الوسطي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩.

٩- أ. س. داجوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٨.

١٠- أ. ولف، عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة د. محمد عبد الواحد خلاف، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

١١- ألفريد جيلز إير، المسائل الرئيسة في الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٢- إميل بوترو، فلسفة كنط، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢.

١٣- د. أنجيل بطرس سمعان، مقدمة كتاب اليوتوبيا، توماس مور، ترجمة د. أنجيل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤.

١٤- أندريه كريسون، ديكارت، ترجمة حسن شحاتة سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦١.

١٥- ....، سبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٦.

١٦- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي: من القرون الوسطي حتي العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

١٧- إيتان جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٢.

١٨- برتراند رسل، حكمة الغرب (الجزء الثاني): الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٧٢ - سلسلة عالم المعرفة، الكويت، صفر / ربيع أول ١٤٠٤هـ/ سبتمبر ١٩٨٣.

١٩- بويليك، الحياة المسيحية، في: تراث العصور الوسطي، مجموعة من البحوث أشرف عليها ج. كرامب وإ. جاكوب، راجع الترجمة محمد بدران ومحمد مصطفي زيادة، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٥.

٢٠- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطي، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.

٢١- شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، إبطال وحدة الوجود والرد علي القائلين بها، جمعية إحياء التراث الإسلامي. (لجنة البحث العلمي) الكويت، الطبعة الأولي، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

٢٢- د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٩م.

٢٣- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر، ترجمة فؤاد كامل، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٤- د. حسين فوزي، تأملات في عصر الرينسانس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤.

٢٥- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٦- د. راوية عبد المنعم عباس، بليز بسكال وفلسفة الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.

٢٧- ....، جون لوك: إمام الفلسفة التجريبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.

٢٨- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الآلف كتاب الثاني ١٣٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

٢٩- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٠- د. زكي نجيب محمود، ديفيد هيوم، نوابغ الفكر الغربي، العدد ٧، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.

٣١- ....، أحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.

٣٢- ....، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٧٣م.

٣٣- ....، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٣٤- ....، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٣٥- ....، نافذة علي فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، ١٥ أبريل ١٩٩٠م.

٣٦- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م.

٣٧- الأنبا شنودة الثالث، بدعة الخلاص في لحظة، الكلية الأكليركية، القاهرة، ١٩٨٨م.

٣٨- صول ك. بادوفر، معني الديموقراطية، ترجمة چورج عزيز، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٧م.

٣٩- د. عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة،ن ١٩٦٣م.
٤٠- ....، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
٤١- ....، بونافنتورا، في: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤م.
٤٢- ....، بسكال، بليز، في: الموسوعة الفلسفية.
٤٣- د. عبد الغفار مكاوي، مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م.
٤٤- د. عبد الوهاب جعفر، أضواء علي الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٩٠م.
٤٥- د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٥م.
٤٦- ....، ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥م.
٤٧- ....، الفلسفة الرواقية - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧١م.
٤٨- ....، روّاد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.
٤٨- د. عزمي إسلام، چون لوك، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.
٤٩- د. علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو وحتي عصورنا الحاضرة، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٥م.
٥٠- د. علي عبد المعطي محمد، ليبنتز: فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٠م.
٥١- ....، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.
٥٢- ....، في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م.

٥٣- د. علي عبد المعطي محمد ود. راوية عبد المنعم عباس، روّاد الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
٥٤- فتحي العشري، مفكرون.. لكل العصور، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولي، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٥٥- د. فؤاد زكريا، سبينوزا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.
٥٦- فولينيور تشترارى، الأدب، في كتاب: تراث العصور الوسطي.
٥٧- د. كريم متي، الفلسفة الحديثة (عرض نقدي)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.
٥٨- كولن ويلسون، اللا منتمي: دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، ترجمة أنيس زكي حسن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٨م.
٥٩- ليذابي، العمارة في العصور الوسطي، في كتاب: تراث العصور الوسطي.
٦٠- ليف لانداو ويوري رومر، ما هي النسبية؟، دار مير للطباعة والنشر، موسكو، الطبعة السادسة، ١٩٨٦م.
٦١- مأمون غريب، قمم في الدين والفلسفة والأدب، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٨٣م.
٦٢- محمد أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، ١٩٦٩م.
٦٣- د. محمد توفيق الضوي، الفلسفة الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر، دار الكتب الجامعية، شبين الكوم، ١٩٩٨م.
٦٤- ....، الفلسفة الألمانية، في القرن التاسع عشر، مطابع الولاء الحديثة، شبين الكوم، ١٩٩٩م.
٦٥- د. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.
٦٦- محمد عبد الله عنان، أندلسيات، كتاب العربي، العدد ٢٠، الكويت، ١٥ يوليو ١٩٨٨م.
٦٧- د. محمد عليّ أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، (الجزء الرابع)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٦٨- د. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنط: دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٦٩- د. محمد مجدي الجزيري، الفلسفة بنظرة حضارية، بروفيشنال للإعلام والنشر، القاهرة، ١٩٨٤م.

٧٠- د. محمد محمد قاسم، نظريات المنطق الرمزي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١م.

٧١- د. محمد مصطفي حلمي، تقديم كتاب: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم د. محمد مصطفي حلمي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٨م.

٧٢- د. محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، الأنجلو المصرية، ١٩٨١م، ودار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٧٣- ....، دراسات في الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٧٤- ....، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٤م.

٧٥- د. محمود سيد أحمد، الأخلاق عند هيوم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢م.

٧٦- د. محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، مكتبة الجامعة العربية، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٦٦م.

٧٧- ....، المنطق الرمزي: نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٣م.

٧٨- د. مراد وهبة، مُلّاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.

٧٩- د. منشاوي عبد الرحمن إسماعيل، الوجيز في الدرس الفلسفي: تاريخ ونقد، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩١م.

٨٠- د. نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة الألمانية، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٠.

٨١- د. نجيب بلدي، ديكارت، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م.

٨٢ - هاريس، ج. ر.، الفلسفة، في: تراث العصور الوسطى.

٨٣- هنري توماس ودانالي توماس، أعلام الفكر الأوروبي: من سقراط إلي سارتر، ترجمة عثمان نوية، الجزء الأول، العدد ٣١٣، دار الهلال، القاهرة، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٨٤- د. يحيي هويدي، بركلي، نوابغ الفكر الغربي، العدد ١٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠م.

٨٥- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.

٨٦- ....، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٩٧٩م.

٨٧- ....، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

٨٨- يوهان هويزنجا، اضمحلال العصور الوسطي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة لكلتاب، الألف كتاب الثاني ٣٠٥، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

89- Aaron, R. I., John Locke, Oxford, London, 1955.

90- Ackermann. Robert, Theories of Knowledge, TATA Mc Graw Hill Publishing Company Ltd., Bombay, New Delhi, 1965.

91- Aristotle, Metaphysica, in the Works of Aristotle, Trans, by: Ross, W.D. Oxford University Press, London, 1950.

92- Bedford, Errol, Empiricism, in the concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers.

93- Berkeley, George, A Treatise Concerning the Principles of human Knowledge, The Open Court Series, Oxford, 1710.

94- Blake-Price, Kingsley, Hume's Analysis of Generality, The Philosophical Review, A quarterly Journal, vol. LIX, N.I, Whole N. 349, New York, January 1950.

95- Castell, Alburey, An Introduction to modern philosophy in seven Problems, Second edition, the Macmillan company New York, 1963.

96- Copleston, Fredrick, A History of Philosophy, vol. 5, Image books, Garden City, New York, 1964.

97- Cranston, Maurice, Locke n Politics, Religion and Education, F.E. New York, 1965.

98- Cresson, A., Leibnitz, Sa vie, son oeuvres, sa Philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

99- Erasmus, Letter to Ulrich Von Hutten 23 July 1519, R.W. Chambers, Thomas More, Peregrine Books, 1963.

100- Eyre, A. D., An Outline of England History. Longman, London, 1971.

101- Fuller, B.A.S., A History of Philosophy, New York, July 1949.

102- Garforth, F.W., The Scope of Philosophy, Longman Group Ltd., London, 1977.

103- Geath, P., Reference and Generality, Cornell University Press, New York, 1962.

104- Gibson, B., The Philosophy of Descartes, London, 1932.

105- Gordon Clapp, James, John Locke, In The Encyclopedia of Philosophy.

106- Hampshire, S., Spinoza, Faber and Faber, London, No date.

107- Helm Paul, Locke's theory of Personal Identity, the journal of Royal Institute of Philosophy, edited by: Renford Bambrough Cambridge University Press, Vol. 54 N. 208, London, 1979.

108- Henry, Desmond Paul, Medieval Philosophy, in the Encyclopedia of Philosophy, vol. 5, Paul Edwards, editor in Chief, the Macmillan Company and the free Press, New York, 1967.

109- Hume, David, A Treatise of Human Nature, Selby. Bigge, Oxford Press, London, 1955.

110- Joad, C.E.M., Guide to Philosophy, Dover Publications, New York, 1957.

111- Kaufman, (ed.) Philosophic Classics, Prentice - Hall, New York, 1962.

112- Leibniz, Systéme nouveau de la nature et de la communication des Substances.

113- Lewis, C.I., The given element in Empirical Knowledge, the Philosophical Review, A quarterly journal, Vol. LXI, N. 2. Whole N. 358, New York, April 1952.

114- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, ed, S.P. Lamprecht, Scribner, New York, 1928.

115- Maci, A., Pantheism, in: The Concise Encyclopedia.

116- Macmillan dictionary, William D. Halsey, editorial Director, New York, 1973.

117- Macquarrie, J., Existentialism, A Pelican Book, New York, 1973.

118- Markus, R.A., St. Augustine, in: The Encyclopedia of Philosophy.

119- Maund, Constance, Hume's theory of Knowledge: A Critical Examination, Macmillan and co. Ltd., London, 1937.

120- Mautner, Thomas, The Penguin Dictionary of Philosophy, Penguin Books, Middlesex, 1997.

121- Moore, G.E., Philosophical Studies, Kegan Paul, Trench, Trubner and Company Ltd., London, 1922.

122- Morris, Charles, The Pragmatic Movement in the American Philosophy, Brazillar, New York, 1970.

123- O'Connor, D.J., John Locke, Penguin Books, New York, 1952.

124- Pascal, Blaize, Les Pensées, Translated by: A.J. Krailsheiner, Penguin Classics, 1966.

125- Pollock, Frederick, Spinoza (his life and Philosophy), London, Duchworth, 1912.

126- Popkin, Richard, Pascal, Blaize, in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6.

127- Prentice, R. P., The Philosophy of Love according to St. Bonaventure, ed., New York, 1957.

128- Reese, William, L., Dictionary of Philosophy and Religion, Humanities Press, New Jersey, 1980.

129- Roth, L., Spinoza, George Allen and Unwin, London, 1954.

130- Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, Allen and Unwin Ruskin House, London, 1967.

131- Russell, Bertrand, Problems of Philosophy, Oxford University Press, London. 1973.

132- Saw, Ruth Lydia, Spinoza, in: The Concise Encylopedia of Western Philosophy.

133- Schacht, Richard, Classical Modern Philosophers, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

134- Scruton, Roger, Modern Philosophy 1: The Rationalists and Kant, in: Philosophy, a guide through the Subject, edited by: A.C. Grayling, Oxford Press, New York, 1997.

135- Shaffer, Jerome, Mind-Body Problem, in the Encyclopedia of Philosophy.

136- Spinoza, Ethics, Translated by: W.H. White.

137- Somerville, John, and Santoni, R.E., Social and Political Philosophy Original Extend and end of Civil government.

138- Spargo, E., J., M., The Category of the Aesthetic in the Philosophy of St. Bonaventure, New York, 1953.

139- Thorlby, A.K., The Romantic Movement, Longmans, London, Second Impression 1969.

140- Warnock, G.J., Locke, in: The Concise Encyclopedia.

141- Williams, Bernard, Descartes, René, in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2.

142- Windelband, W., History of Philosophy, Macmillan, New York, 1954.

143- Wolter, Allan. B., Bonaventure, St., in the Encyclopedia of Philosophy, Vol. 1.

144- Wright, William Kelley, A History of Modern Philosophy, The Macmillan Company, New York, 1946.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات والقواميس العربية والأجنبية:

١٤٥ - الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

١٤٦ - د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

١٤٧ - قاموس إلياس، شركة إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٤٨ - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٩م.

١٤٩ - المعجم الفلسفي المختصر، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦م.

150- The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers, Edited by: J., Urmson and Jonathan Reé, Routledge, London and New York, 1989.

151- Dictionary Macmillan, William d. Halsey, Editorial Director, The Macmillan Co., New York, 1973.

محتويات الكتاب

الباب الثانى

المذهب العقلى

الفصل الأول

رينيه ديكارت

الفصل الثاني
بليز بسكال

الفصل الثالث
نيقولا مالبرانش

الفصل الرابع
باروخ سبينوزا

الفصل الخامس
جوتفريد ڤلهلم ليبنتز

الباب الثالث

المذهب التجريبى

الفصل الأول

چون لوك

الفصل الثانى
جورج بركلى

الفصل الثالث
ديفيد هيوم